عمار الطالبي

مدخل إلى عالم الفلسفة

دار القصبة للنشر
فيلا 6، حي سعيد حمدين – 16012، الجزائر

عمار الطالبي

مدخل إلى عالم الفلسفة

إهداء

أهدي هذه الثمرة الفكرية إلى رفيقة العمر، زوجتي: زهور محمد جرابي، التي صبرت، وصابرت، وكافحت، ورفعت كثيراً من المسئوليات من على كاهلي، وتحملتها بجدارة، ولولاها، ولولا حثها على إتمام هذا الكتاب لما خرج إلى الوجود. وإلى ابني الدكتور الغزالي وبناتي الدكتورة هدى، ونعمة، والدكتورة منى والدكتورة نبيلة، وهناء، اللاتي صبرن على انشغالي عنهن، وهن زهرات حياتي، راجياً لهن كل سعادة، داعياً الله أن يمدني من العمر ما يجعلني أقوم بحقهن عليَّ.

عمار الطالبي

تصدير

تشتد الحاجة إلى مدخل جديد في الفلسفة، في أواخر هذا القرن، يكون بمثابة لوحة تتمثل فيها خلاصة الملامح الرئيسة التي طبعت التيارات الفلسفية، لتشير إلى سماتها وواقعها، لأن معظم ما كتب بالعربية من مداخل قد طال عليه الأمد، ولم يعد معبّراً عما استجد في عالم الفلسفة، لذلك حرصت غالبا أن أعرض هذه الملامح الجديدة، التي تمخض عنها هذا القرن، ونحن على وشك توديعه. وإن كانت الفلسفة - خلافا للعلم - لا يلغي حديثها قديمها، وإنما يحاوره، ولا يتجاوزه تجاوزا حاسما في معظم الأحوال.

وإذا كان الغرض من الكتابة الأدبية فيما يرى بعض الكتّاب أن يجعلك تبصر بخيالك وتشعر بوجدانك، فإن الغرض من الكتابة الفلسفية أن تجعلك تفكر، في المشكلات التي ناقشها الفلاسفة، على نحو آخر غير الذي فكروا به. بل أن تستهويك إلى أن تفكر في مشكلات أخرى جديدة، لم يتنبه إليها من تقدم من الفلاسفة.

كما أن الغرض من دراسة الفلسفة وتعليمها، الارتياض الفكري، والدربة على التحليل والنقد، والتركيب، إضافة إلى ما يكتسبه الدارس أو القارئ من حرية في الإقدام على التفكير، والتخلص من التبعية، والتقليد الأعمى، وما يتبع تلك الحرية من التسامح مع تعدد وجهات النظر، وعدم الضيق من الاستماع إلى ما يخالف رأيه من آراء الآخرين المتعددة، ويتسع أفقه العقلي، فلا يبقى في نفسه مجال للتعصب إلى رأي بعينه ويحسبه الحقيقة المطلقة التي تنفي كل حقيقة، والقول الفصل الذي لا قول بعده. بل يحترم اجتهاد المجتهدين، وإن خالفوا اجتهاده، إذا كان لهم سند يسندون آراءهم إليه،

فتكتسب معقولية. وتبنى على منطق واضح، وينبغي أن نشير إلى أن هذا المدخل كما يبدو من مسرد موضوعاته يشتمل بالإضافة إلى المشكلات التقليدية في الفلسفة على عنصر جديد، وهو : " الفلسفة المقارنة " التي بدأت نسبياً تأخذ طريقها إلى الوضوح منهجا وموضوعا، ونحن اليوم في أشد الحاجة إلى هذا اللون من الدرس الذي يتجه إلى فهم الآخر، ولا أعني بالآخر هاهنا الغرب الذي نقدم في الفلسفة تقدما هائلا، وأثّر في نخبة الأمم الأخرى، وإنما ينبغي أن يتجه درسنا أيضا لفهم فلسفة الثقافات الأخرى، وخاصة الثقافات الشرقية، التي نأخذ معلوماتنا عنها بواسطة الغرب وعلى حسب فهمه لها، وهذا الدرس ليس جديدا علينا، فقد علّمنا البيروني، والشهرستاني وغيرهما أن نفهم ثقافة الأمم والفلسفات التي تقوم عليها هذه الثقافات، وخاصة عصرنا هذا، وما يموج به من تداخل الثقافات وتشابكها، وحوارها، وصراعها أيضاً.

كما حاولنا أن نشير إلى بعض العناصر الفلسفية الجديدة في الفلسفة الإسلامية التي نجدها في بعض البلاد الإسلامية التي لم تنقطع فيها العناية بالفكر الفلسفي كبلاد إيران.

كما عالجنا مشكلة لم تجد عناية في المداخل الفلسفة المكتوبة بالعربية، وهي مشكلة " فلسفة العقل Philosophy of Mind " أو العلاقة بين البدن والنفس، وهي مشكلة تعددت فيها الأبحاث والنظريات الفلسفية في عصرنا هذا أكثر من أي عصر آخر.

نوقشت في هذا المدخل المشكلات الفلسفية الرئيسة، وأدلتها، وقيمة هذه الأدلة، وما في ذلك كله من وجهات نظر وبدائل.

ولعل القارئ يجد في هذا متعة عقلية، وحوارا بين الاتجاهات الفلسفية، وخاصة التي تجري اليوم في بلاد الغرب الذي فاق ما عداه في هذا المجال، كما ظهر على غيره في مجال العلم والثقافة، وعسى أن نفيد من ذلك، ونسعى

لفلسفة مستقلة مبدعة، تصل ماضينا الفلسفي بمستقبل موعود، وما انبثاق فجره، وطلائع تباشيره بأمر بعيد ولا نزعم أننا أحطنا في هذا المدخل بكل تفاصيل المناقشات الفلسفية المعاصرة فهذا مما لا يسعه هذا المدخل الموجز.

وإذا نجحنا في دعوة القارئ إلى حب التوسع، والشوق إلى قراءة المصادر والمراجع ليزداد تعمقا وإحاطة، وليفكر بطريقة أخرى، وفي جوانب غير التي حللت، وليرى رؤى جديدة سوى تلك الرؤى، فذلك ما نرمي إليه، ونحث عليه، ونسعد بتحقيقه في أنفسنا وفي أنفس غيرنا من القراء الكرام، وخاصة طلبة الجامعة، طلبة الأمة، رواد مستقبلها في القرن الواحد والعشرين الذي نأمل أن تتغير فيه أنفسنا وتتجدد أفكارنا ومناهجنا في الرأي والعمل، لتغير وجهتنا في التاريخ والثقافة، وبكلمة جامعة تلخص مشكلتنا الرئيسة : الحضارة.

عمار الطالبي

القسم الأول

مقدمة في معنى الفلسفة وأقسامها

مقدمة في الفلسفة

1- معنى الفلسفة

لا يتضح معنى الفلسفة للقارئ إلا إذا نفذ إلى صميم المشكلات الفلسفية، واطلع على طرق الفلاسفة في التفكير فيها، وتحليلها والبرهنة على الحلول التي ينتهون إليها، فكأن تعريف الفلسفة لا يأخذ مكانه، ولا يكون مفهوما إلا في نهاية المرحلة التي يعبر صاحبها هذه المشكلات والبراهين على حلولها. لأن تعريف الفلسفة أيضا يتوقف على نظرة كل مذهب فلسفي، وعلى سمة العصر الذي تنتمي إليه هذه المذاهب، وعلى طبيعة المنهج الذي يتخذه كل من الاتجاهات الفلسفية المختلفة، والمعضلات التي يجعلونها محورا لها.

ومع هذا فإنه يمكن بيان بعض ملامح معنى الفلسفة وسماتها التي تكون بمثابة خريطة ذات مساحات وخطوط لا تغني صاحبها عن الرحلة إلى مواقعها، والاستمتاع بما تمثله الخريطة من مناظر بهيجة، وحدائق وأنهار وجبال تتطلب أحيانا تسلقها والصعود إلى قممها.

نقلت كلمة فلسفة (Sophia) : إلى اللسان العربي، وترجمت «بالحكمة»، وأما الكلمة المركبة وهي فيلوسوفيا : "Philosophia" التي أخذت منها كلمة فلسفة، فهي تعني في أصلها اليوناني : «حب الحكمة»، وتشير كلمة حكمة في العربية إلى النظر الصحيح، وإلى العمل المتقن، فهي إذن تدل على ممارسة التفكير الدقيق القائم على البرهان، وعلى مزاولة العمل المتقن المحكم، ويصف القرآن الكريم الحكمة بأنها «خير»[1] والخير هنا يشمل الخير المادي

1. ﴿ يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا، وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ البقرة/269 .

شيء له سبب، وهكذا تصل إلى فكرة الحتمية Determinism التي تخالف ما كنا نظنه من حرية فكل شيء له علة، وكل شيء هو عبارة عن نتيجة لا محيد عنها لتاريخ من العلل تمتد بعيدا في الماضي، يبدو لنا أننا أحرار، ولكن هل نحن أحرار فعلا ؟ إذا كانت كل أفعالك، واختياراتك، ورغباتك، واقتناعاتك ما هي إلا حصيلة لا محالة لسلسلة من العلل لا مقطوعة، فكيف تكون حرا إذن؟

وكيف يظهر لك ما إذا كنت تدرس الفلسفة أو لا، إذا كانت دراستك لها كانت حتمية علّيا ؟ هل يمكن أن نستخلص من ذلك أنك حر كما يبدو لك أول وهلة أن ذلك الفعل ليس محتما بأسباب ؟ وهل ينبغي لك أن تقبل بأن هذا الفعل كغيره من الأفعال إنما هو فعل محتم وأن الحرية وهم ؟ أو هل هناك طريق يتيح الجمع بين الحرية والحتمية؟ وما هي الحرية نفسها ؟

فالحرية والحتمية في خاتمة الأمر من المشكلات الفلسفية التي يحاول الفلاسفة إيجاد حلول لها في شكل نظريات ومذاهب لها براهينها ومنطقها.

1. 3- نموذج ثالث

حين تشرع في التفكير في مثل هذين المشكلين، (المعرفة، الحرية) من المشكلات الفلسفية، يمكن أيضا أن تبدأ في التفكير حول أفكارك نفسها، حين ترى أنك قد فهمت هذه المسائل الفلسفية، وتقرر أن لك مخا جيدا، فتسأل ما هي العلاقة بين أفكارك ودماغك ؟ هل الدماغ هو علة الأفكار ؟ هل الأفكار ما هي إلا نتيجة شروط الدماغ ؟ وهل يبدو أن الأفكار لا تشبه حالات الدماغ ؟ وهل يمكن القول بأنه لا يوجد سوى المناشط العصبية ؟ أو هل من الممكن القول بأن الأفكار وحالات الدماغ حقيقة واحدة بالرغم من أنها تظهر بخلاف ذلك ؟ ألا يمكن أن تظهر أفكاري في الكمبيوتر ؟ فكيف يمكن إذن أن تكون أفكاري هي عينها حالات لدماغي ؟ ما هي العلاقة بين الأفكار والأمخاخ ؟ بين العقل والجسم ؟ فهذه التساؤلات تمثل مشكلات فلسفية هي مشكلة العلاقة بين العقل والبدن مما يدخل في فلسفة العقل Philosophy of Mind.

1 . 4- نموذج رابع

إذا فكرت في المسائل الدينية، وواجهك من ينكر الألوهية. فأنت مضطر للخوض في ذلك، وفي الأدلة على وجود اللّه سبحانه، كما أنك مضطر أن تواجه أدلة المنكرين، فالمؤمن يستند إلى هذا النظام الذي يشاهد في العالم من حولنا، باعتباره علامة على المنظم الذي طبعه عليه، وأنه لابد من وجود علة أولى لهذا العالم، وهذه العلة، وهذا المنظم هو الخالق له وهو اللّه سبحانه، وقد تجد الملحد يستدل على إنكار الألوهية بالقول بأن العالم يكتفي بنفسه، وأنه ليس في حاجة إلى علة أولى، ولا إلى خالق، أو أن العالم فيه فوضى ونقص وشر، وهو ما يتنافي مع وجود إله كامل، خير، عليم، قدير، فهل ظهور هذا النظام الواضح في العالم وهم ؟ وهل مظاهر الشر التي نراها في العالم خيال وعدم ؟ وما هي الأدلة الصحيحة، والأدلة الباطلة من هذه الأدلة ؟ هل من المعقول أن نؤمن بإله خالق أم لا ؟ هل نلجأ في هذه الأدلة على وجود اللّه إلى العقل أم نلجأ فيها إلى الإيمان، هل نلجأ إلى الوحي أم نلجأ إلى التقليد ؟ هذه الأسئلة تمثل مشكلات فلسفية في مجال فلسفة الدين أو مجال الإلهيات.

1 . 5- نموذج خامس

قد تواجه دعوى ترى أن هنالك أفعالا توصف بالصواب وأخرى بخلاف ذلك، هل يمكن أن تخبرنا فيما إذا كان فعل ما صوابا أو خطأ ؟ وما هو مقياسك في ذلك ؟ وأيضا فإن بعض الأفعال تبدو أنها صواب ولكن هل هي صواب حقا ؟ فما هي القاعدة أو المعيار الذي نميز به بين هذين النوعين من الأفعال، هل المعيار هو أوامر اللّه ونواهيه ؟ هل هو مجرد مصالحنا الخاصة ؟ هل هو عبارة عن مبادئ جوهرية يلتزمها الإنسان ؟

نرى صراعا بين الناس حول ما هو صواب وما هو خلاف ذلك، هل هذا الخلاف بين الناس يدل على عدم وجود معيار لما هو صواب ولما هو غير

صواب ؟ فلننظر في الأسلحة النووية هل هي مشروعة مع دمارها للإنسانية وربما للكرة الأرضية كلها ؟ ولننظر إلى من يرى أن الإجهاض أمر مباح، نحن بداهة لا نوافق على ذلك، ولكن كيف يمكن أن نحل هذا الخلاف ونصل إلى قاعدة حاسمة فاصلة للمسألة ؟

وهل يدل الخلاف بين الناس في الاعتقاد بأن بعض الأفعال صواب وبعضها الآخر خطأ مجرد وهم ؟ إذا كان الأمر في ذلك ليس وهما، فما هي قاعدة ما هو صواب وما هو خطأ، ما هو خير، وما هو شر، ما هو عدل وما هو ظلم ؟ هل الحرب شر ؟ وإذا كانت غير أخلاقية فهل هذه العبارة مجرد رأي شخصي ؟ هل هناك أي معيار تستند إليه في الحكم بأنها شر أو خير ؟ وإذا خالفنا مخالف وزعم أن الحرب خير وصواب فما هو جوابنا ؟ وما هو مستنده ومستندنا أيضا في ذلك كله ؟

هذه المسائل وما يشبهها تمثل نموذجا من المشكلات الفلسفية المتصلة بالفلسفة الأخلاقية.

فهذه نماذج من المشكلات التي يخوض فيها الفلاسفة، وللوصول إلى حل اها يجب أن تفكر فيها وأن تحللها وأن تستدل على ذلك الحل استدلالا عقليا، فليس هناك أية تجربة فاصلة تستطيع أن تحل هذه المشكلات، لذلك يتعين اللجوء إلى الأدلة العقلية ويجب أن تنظر إلى الأدلة، وأن تتعلم كيف تميز بين الحجج الصحيحة وغير الصحيحة، لتصل إلى ما يمكن أن يكون حلا لهذه المشكلات كلها[1].

إذن هذه النماذج من المشكلات الفلسفية من بين مشكلات أخرى متعددة ذات أهمية قصوى في دلالتها على طبيعة المشكلات الفلسفية وملامحها، وللخوض فيها والإجابة عنها يتعين أن تتخذ لنفسك طريقا لرحلة فلسفية

---

(1) Corn Man, Lehrer, Pappas, Philosophical Problems and Arguments, An Introduction, Hackett Publishing Company Indianapolis, Cambridge, 1992, pp 4.

ممتعة لعقلك وقناعتك التي تنتهي إليها بتأملك الخاص وبعقلك عبر اطلاعك على منافذ واضحة تلتقي فيها مع عقول فلاسفة خاضت فيها ليكون ذلك مناسبة لك وفرصة تتيح لك أن تشحذ ذهنك وتفكر، فغرضنا من هذا كله أن نجعلك تفكر في هذه المشكلات التي ناقشها الفلاسفة كما نجعلك تفكر في مسائل أخرى جديدة، تلقاها في حياتك، وفي حياة الناس من حولك.

وهكذا نرى أن محور الفلسفة الرئيسي إنما هو ذلك المجال الذي بحث فيه عن طبيعة الواقع، وعن طبيعة معرفتنا له، إذ يتساءل الفيلسوف أو من يريد أن يسلك طريقه : هل هذا العالم من حولي، وخارج ذاتي موجود ؟ وإذا كان موجودا هل أقوى على معرفة أي شيء عنه ؟ وهل أستطيع أن أعرف شيئا مما لا يدخل في مجال الحواس الخمسة، مثل بث مشاعر الآخرين، وأفكارهم وعقولهم ؟

لا مفر لطالب الفلسفة من أن يواجه بعض هذه المسائل، وبعض الأجوبة عليها التي أجاب بها الفلاسفة في مختلف العصور.

1 . 6- الفلسفة والعلم

بعد أن أدركت بعض هذه المشكلات التي تعالجها الفلسفة، وتذوق شيئا من طعمها ولذتها، يمكن لك أن تخطو خطوة أخرى لمعرفة طبيعة الفكر الفلسفي هل هو علم أم مجرد تأمل ؟ ولمعرفة المجال الذي تتمحور فيه، وهل يختلف عن مجال العلوم ؟ وهنا نلجأ إلى تاريخ الفلسفة ليساعدنا على الوصول إلى غايتنا، وهي الفهم الواضح لطبيعة البحث الفلسفي.

إذا نظرنا إلى تطور الفلسفة في مجال بحثها فإننا نرى أن كل الموضوعات العلمية المعروفة الآن كانت تعتبر جزءا من الفلسفة، فالفلسفة في بحثها في المادة وتركيبها، والوصول إلى مبدأ يفسرها كانت تشمل ما نسميه اليوم بالفيزياء والكيمياء، كما كانت الفلسفة المتعلقة بفهم العقل أو النفس كانت تشمل ما نسميه اليوم بعلم النفس فهي إذن كانت تبحث ما يتضمن كل مجال

من مجالات البحث النظري، ولكن أي مجال من هذه المجالات اجتمعت له نظريات أساسية ومنهج نقدي، وبرهان تجريبي فإنه يخرج عن الفلسفة ويستقل بنفسه، فعندما تحصل في الفلسفة عدة نظريات تفسر طبيعة المادة يتولد علم مستقل منفصل عن الفلسفة وهو الفيزياء، وذلك أن تفسير الفلاسفة للمادة كان قد وصل إلى عدة نظريات فبعضهم رأى أن كل الموجودات الطبيعية ترجع إلى عنصر مادي واحد هو الماء، وبعضهم فسر الطبيعة بما يقرب مما يراه العلماء اليوم في الفيزياء، وهو أن المادة مركبة من أجزاء صغيرة جدا متجانسة لا تقبل القسمة، وهي الذرات، وعندما تجمعت هذه النظريات المفسرة للمادة، ووصل المفكرون إلى منهج تجريبي يمكن به اختبار صحة هذه النظريات، وتأسس ذلك كله بوضوح عند المشتغلين بهذا المجال تحولت فلسفة المادة إلى علم الفيزياء والكيمياء.

وهذا مثال آخر يبين لنا كيف تحولت بعض المشكلات الفلسفية إلى علم مستقل، وهو مشكلة طبيعة الحياة، كان الفلاسفة يفسرون الحياة بروح تدخل الجسم عند تكونه وتخرج منه عند وفاته، أما الآن فإن العلم يفسر طبيعة الحياة في حدود علم الكيمياء الحيوية، فأرسطو مثلا كان يبحث في التشريح والنبات والحيوان كما يبحث في المنطق أو الميتافيزيقا والأخلاق وكذلك ابن سينا وابن رشد، وتوماس الاكويني Thomas d'Aquin وهوبز Hobbes وبيكون Bacon، لذلك نجد كلمة العلم بالمعنى الحديث لم تستقر في معناها إلا في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، مما جعل الفيلسوف J. L. Austin يعرّف الفلسفة بأنها عملية ايجاد ميلاد لنمط جديد من النظرية اللسانية[1].

وهذا يعني أننا نجد إلى يومنا هذا بعض المجالات في حالة انتقال من عالم الفلسفة إلى عالم العلم مثل اللسانيات : Linguistics، وخاصة «المعنى» "Semantics" الذي هو جزء من هذا المجال، وصل الفلاسفة إلى نظريات مختلفة في طريقة تفسير المعنى الذي تدل عليه الكلمات أو أي تمثلات

1. John Passmore, Ibid, p. 219.

Representations وما الذي يكوّن المعنى في ذلك كله، ولا يوجد في هذا فرق واضح بين الفيلسوف والعالم، وفي مثل هذا الوضع من حالة الانتقال يكون من غير المجدي التمييز بين الفلسفة والعلم.

أي تطور ناجح في مجال ما من مجالات الفلسفة فإنه يؤدي إلى استقلال ذلك الميدان، لما أصبحت الفيزياء علما مستقلا تحول الفلاسفة وخاصة في بريطانيا وفرنسا إلى علم الإنسان، وتخلوا عن الطبيعة. وكان التّمييز الحاسم الذي أقامه ديكارت بين الفكر والمادة من العوامل التي أدت إلى وجود بحث يتجه إلى الداخل « العالم الداخلي» الذي يختلف في طريقته عن البحث الذي يتجه إلى الخارج « العالم الخارجي» وأصبح علم الإنسان مختلفا عن علم الطبيعة والفلسفة في موازاة العلم.

ولهذا فإن أي تحديد لمجال الفلسفة اليوم فإنه قابل للمناقشة وليس نهائيا، أو قيلت فيه كلمة أخيرة.

من هذا كله يخلص Keith Lehrer إلى أن الطابع الأساسي الثابت إلى حد ما لهذه المسائل الفلسفية هو أنها مسائل أصيلة أو جوهرية، وأنه لا تتوافر لدينا تقنيات تجريبية حاسمة للإجابة عليها، وإنما منهج الفلسفة فيها منهج جدلي يعتمد على الحجة المنطقية وعلى ما يضادّها، وربما شعر القارئ إزاء هذا الجدل أنه لم يصل إلى شيء مستقر، بعد جهد جهيد، وطول بحث، ويرجع هذا الانطباع في جملة ما يرجع إلى أن الفلسفة في كل عصر تجد نفسها تعالج هذه المسائل العقلية التي لم يصل فيها الفلاسفة إلى نظرية واحدة وإلى منهج محدد يكفلان حلولا لها، ولأن العقل الإنساني لا يكف عن الصراع مع بعض المشكلات الأبدية المعقدة، والبحث عن الحل هو في الآن نفسه بحث عن منهج خاص، بيد أن المنهج الدائم الذي يسلكه الباحث هو منهج الحجة، وتقويم هذه الحجة وفحصها.

وعلى افتراض أن بعض هذه المشكلات حُلّت إلا أن تلك الحلول تؤدي إلى نشأة مشكلات أخرى، فإذا أخذنا مثالا على ذلك، وهو تفسير ظاهرة الطبيعة بالوصول إلى قوانين ونظريات، أدى ذلك إلى تساؤل وهو : هل حركات الإنسان وأفعاله وهو جزء من العالم الطبيعي تأخذ مكانها في طريق ميكانيكي حتمي مما يجعل انطباعنا بأننا أحرار في إرادتنا وأفعالنا، وأننا نحدد مصيرنا بالرّوية، ونتخذ قراراتنا باختيار، مجرد خدعة ووهم ؟

وكذلك نجاح علم فسيولوجيا الأعصاب في تفسير سلوكنا يثير التساؤل فيما إذا كانت أفكارنا ومشاعرنا لا تعدو أن تكون مجرد عمليات فيزيقية تجري في الأعصاب والمخ. في حين أنه لا توجد طريقة للإجابة عن هذه الأسئلة باللجوء مباشرة إلى التجربة أو إلى نظرية ثابتة علميا. لذلك فإن الفيلسوف يلجأ إلى منهج البحث الفلسفي، ألا وهو الفحص الدقيق للأدلة التي تدافع عن نظرية ما من النظريات المتباينة وتحليل المفاهيم والحدود التي تشتمل عليها، للوصول إلى ما يمكن أن يكون أقوى الأدلة، وأكثرها احتمالا لإثبات الحقيقة من بين تلك النظريات المتناقضة التي يقترحها الفلاسفة.

وهكذا فإن الفلسفة تنبع عن قدرة عقل الإنسان في أن يسأل أسئلة جديدة، أو أن يصوغ أسئلة قديمة صياغة جديدة، وبهذا فإنه تضاف إلى الفلسفة كل تلك المسائل العقلية اليتيمة التي رفضتها العلوم الأخرى بسبب صعوبتها وجموحها، ولكن الفلسفة دار ترحب بهذه المشكلات العنود، فهي منزل فسيح لا يضيق بهذه المشكلات العقلية التي لم تستطع المجالات العلمية الأخرى أن تتغلب عليها[1].

ويظن بعض الناس أن الفلسفة فقدت مجالاتها وأخذت تضيق عليها بما رحبت، فلجأت إلى قضايا العلم تحللها، وإلى عبارات اللغة والمعنى وبنائها، وإلى المنطق الذي أصبح اليوم فرعا من فروع الرياضيات أكثر منه فرعا من

1. Cornman, Lehrer, Pappas, Ibid, pp.5-7 .

الفلسفة، وهو ما يسمى اليوم بالمنطق الرياضي أو الرمزي. بل إن الفلسفة في زماننا هذا أخذت تُعنى بالقضايا اليومية من المستوى الأول كما يقال. وهذا ما نراه في مجلة « الفلسفة والشؤون العامة»[1] التي تصدر في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي مجلة « الفلسفة المطبقة»[2]، وأخذت الفلسفة تناقش مسائل مثل الإجهاض، والأدب الإباحي[3]، والعصيان المدني، والتمييز العنصري، والأسلحة النووية، والحرب، والاغتراب، والطبقات الاجتماعية والعمل[4].

1 .7- النشاط الفلسفي اليوم

يجد القارئ لما يصدر في الغرب الآن من النشاط الفلسفي صورتين واضحتين مختلفتين : إحداهما تتمثل في نشاط عقلي نقدي في أساسه، يعتمد على التحليل المنطقي في لبه، وهذا ما استقطب الفلاسفة الأمريكان أمثال كوين W.V.O. Quine ودونالد دافدسن : Donald Davidson، وسول كريك Saul Kripke، وهلاري بوتنام Hilary Putnam، ودانيال دنت Dennett Daniel، وجون سيرل John Searle، وجون راولس : John Rawls، وروبرت نوزك : Robert Nozik، ويسمى هذا الاتجاه عموما بالفلسفة التحليلية، ويضرب اتجاه هؤلاء الفلاسفة بجذوره في إنجازات العلم الطبيعي (الفيزياء) وفي المنطق الصوري الرياضي، وأخيرا في علم الحساب الآلي، وفي الذكاء الاصطناعي، وهذا الاتجاه التحليلي في طابعه العام وملامحه الجوهرية يوجد في الفلسفة منذ سقراط، والواقع أن كل فيلسوف معتبر نجد لديه جانبا من هذا التحليل، ولكن منذ بداية القرن العشرين، بتأثير من الفيلسوف مور G. E. Moore (1958-1873)، وبرتراند رسل : B. Russell (1970-1872)

---

1. Philosophy and Public Affairs.
2. Journal of Applied Philosophy.
3. Pornography
4. انظر العدد الأول من مجلة «الشؤون العامة» المجلد الأول، العدد الأول. Princeton University Press.

وفتجنشتين Wittgenstein (1889 - 1951) أصبح للفلسفة التحليلية تأثير بالغ في تطور الفكر الفلسفي المعاصر، ويختلف معنى التحليل في الفلسفة عن معناه في العلم، إذ يدل في العلم على المنهج الذي يبحث به صاحبه ليفسر العالم الذي يعيش فيه تفسيرا منسقا، وليصل إلى تحقيق هذه الغاية يعمل جاهدا وبعناية كي يشاهد الظواهر، ويجرب مستعملا في ذلك غالبا أجهزة تقنية ليؤكد تفسيره، ولكن الفيلسوف له هدف آخر في تحليله إذ يقوم ببحثه ليكشف عن الطبيعة الأساسية التي يستند إليها البحث العلمي نفسه، فعندما ينظر الفيلسوف في قضايا العلم، فهو يعنى ببعض الشروط الأساسية للبحث العلمي محاولا أن يبين المبادئ المنهجية التي يستعملها العالم، مثل مناقشة مبدأ الحتمية الذي هو مبدأ جوهري من مبادئ العلم، يفترضه افتراضا ولا يبرهن عليه، فماذا يقصد بالحتمية ؟ هل يقصد بها أن كل حادثة هي معلولة لحادثة أخرى تسبقها ؟ هل فكرة : أن كل حادثة تحدث فلها علة تعتبر قانونا علميا ؟ وما هو القانون العلمي ؟ وكيف يختلف القانون العلمي عن النظرية العلمية ؟ وكيف نبرهن على صحة هذا القانون أو صحة هذه النظرية ؟ وهل قام على الحتمية برهان أم هي مجرد اعتقاد ؟

هذه الأسئلة لا يجيب عنها العلم، وإنما يستعمل الفيلسوف أدواته التحليلية للإجابة عليها، وتنتمي هذه المشكلات إلى ما يسمى بفلسفة العلم، ولا يقتصر هذا التحليل على المبادئ المنهجية للبحث العلمي في علوم الطبيعة فحسب، إذ كل بحث يتصل بالإنسان أيضا له مبادئه المنهجية التي تحتاج إلى توضيح وبرهنة، ولذلك نجد لكل علم فلسفة، فأنت ترى فلسفة التاريخ وفلسفة الرياضيات، وفلسفة السياسة، وفلسفة اللغة، والنظرية التربوية، وفلسفة القانون، وفلسفة الدين، وفلسفة الفن أو فلسفة الجمال.

وللفلسفة التحليلية مجالان رئيسيان هما الميتافيزيقا والابستمولوجيا وهما أساس كل فروع الفلسفة التحليلية الأخرى، لأننا في هذين المجالين نناقش أكثر المسائل الجوهرية الممكنة، فالميتافيزيقا تتعلق بالخصائص

الأساسية لكل الموجودات، وكذلك العلاقة بين عقل الإنسان وبدنه، والتعارض الذي يبدو بين القول بالحتمية، وبحرية الإنسان، وطبيعة المكان والزمان. ونظرية المعرفة تتعلق بمثل هذه المسائل : كطبيعة الإدراك، والعلاقة بين الذات والموضوع وبين الاعتقاد والمعرفة[1]... إلخ.

وخلاصة الأمر في هذا الاتجاه التحليلي أنه أسلوب في التفلسف يرمي إلى أن يكون دقيقا صارما باستعمال أدوات البرهنة من المنطق، وصاحب هذا التيار متنبّه إلى كل ما يستجد في العلم، كما يعني باللغة لا لذاتها، ولكن لأننا من خلالها نحدد المفاهيم التي نستعملها، ومعظم المشتغلين بالفلسفة التحليلية هم الناطقون باللغة الإنجليزية في بريطانيا والولايات المتحدة[2].

وثاني الاتجاهين في النشاط الفلسفي المعاصر هو الاتجاه التأملي أو الفلسفة التأملية، فإذا كانت الفلسفة التحليلية تتعلق بتحليل مبادئ أو أسس المعرفة، فإن الفلسفة التأملية تتجه اتجاها آخر، وهو العناية بتركيب المعرفة في نظرة للعالم شاملة، ورؤية متكاملة، وهذه الرؤية للعالم تقوم على أساس نتائج كل البحوث الإنسانية، وترمي إلى تمثل الطبيعة القصوى للعالم، ومكانة الإنسان فيه، ونشاطه في مسرحه الفسيح، فالفلسفة التأملية ليست وصفا للأشياء على ما هي عليه فحسب، ولكنها تعنى بما يجب أن تكون عليه حياة الإنسان، وبالقيم الأخلاقية والدينية التي يجب أن تؤسس عليها، فالفلسفة التأملية إذن تشمل عنصرين لا يوجدان في الفلسفة التحليلية وهما :

1- تحاول أن تركب كل المعارف من أجل وضع نظرية واحدة شاملة للواقع كله.

2- صياغة نظام موحد للقيم الدينية والأخلاقية والجمالية.

---

1. Steven, M. Cahn, "A New Introduction to Philosophy", University Press of America, Inc, New York, London, 1986, p. 10.
2. Ibid. p .5.

ويمثل هذا اللون من الفلسفة التأملية فلاسفة بارزون مثل : هيدجر Heidegger (1976-1880) وسارتر Sartre (1905-1980) ومرلوبونتي Merleauponty (1908-1961) وفوكو Foucault، ومدرسة فرنكفورت Francfort . ومن الأحياء دريدا Jacques Derrida وكل هؤلاء الفلاسفة متأثرون بالظواهرية Phenomology التي أنشأها هسرل Husserl (1938-1858)، وبعض هؤلاء لهم صلة بحركات فكرية أخرى مثل الماركسية والتحليل النفسي، ونظرية الأدب، ومنهج هؤلاء حدسي مثل هيدجر الذي لا يقبل التحليل النقدي، وهو يعتمد على الحدس الذي يصل إلى نتائج عامة بحدس مباشر للحقائق.

وهذان الاتجاهان في الفلسفة المعاصرة مختلفان وقد يحتد الاختلاف بينهما لدرجة بالغة كما هو الحال بين Searle من فلاسفة التحليل ودريدا من الفريق الآخر، وهذا الاتجاه التأملي سائد في فرنسا وألمانيا وأماكن أخرى من قارة أوروبا منذ أوائل هذا القرن، ولذا يسميها فلاسفة التحليل بالفلسفة القارية Continental Philosophy.

كما يختلف هذان اللونان من الفلسفة في الاهتمام وفي المنهج، ولكن مع ذلك يوجد بعض أوجه الاتفاق أو التداخل فنجد نشاطا فلسفيا تأمليا في البلاد الناطقة بالإنجليزية (أمريكا وبريطانيا) كما نجد نشاطا فلسفيا تحليليا متزايدا في أوربا.

وقد يبحث الاتجاهان موضوعا واحدا لكن بطريقتين مختلفتين، وقد تبدو الطريقة التحليلية جافة ولفظية مملة، وقد ينتقدها خصومها نقدا لاذعا، وعلى كل فيمكن الجمع بينهما بطريقة ما، ذلك أن الفلسفة التأملية تستلزم الفلسفة التحليلية، لأن الذين ابتدعوا الفلسفة التأملية استعملوا الفلسفة التحليلية أيضا، ذلك أن ألمع الفلاسفة منذ أفلاطون (427-347) إلى جون ديوي : John Dewey (1859-1952) لم يلتزموا بطريق التحليل وحده، ولا بطريق التركيب وحده.

وقد ذهب بعض المعاصرين في وصف هذين الاتجاهين إلى القول بأنه لا ضير في أن نصف أصحاب الاتجاه التأملي الحدسي بأنهم حكماء، وأن نصف أصحاب الاتجاه التحليلي النقدي بأنهم فلاسفة، إذ نجد في التاريخ حكماء لامعين تركوا لنا أعظم فهم للحياة الانسانية مع أنه لا يصدق عليهم أنهم فلاسفة منظرون ذوو نسق محكم، ولا أنهم محللون ذوو دقة بالغة[1].

قد يغلو بعضهم فيحكم بأن الفلسفة الوحيدة الجديرة بالاحترام هي الفلسفة التحليلية النقدية، وهذا لون من الانحياز، والبعد عن الموضوعية، كما فعل برود C.D. Broad الذي فرّق تفرقة حادة بين هذين اللونين من الفلسفة، والواقع كما قلنا أن الفلاسفة عموما في زمننا، وفيما مضى أيضا استعملوا التأمل، فالفلسفة كما يرى جون باسمور John Passemore مثل العلم ليست تأملا خالصا، ولا نقدا محضا، إنها تأمل يراقبه نقد، وضرب لذلك مثلا بعمل الفيلسوف المعاصر جلبر رايل Gilbert Ryle في كتابه« مفهوم العقل»[2] وكذلك عمل فتجنشتين في كتابه : « أبحاث فلسفية»[3] فإنهما يتسمان بتأمل واضح في عملهما الفلسفي.

إذن ليس الحكيم مجرد رجل خيالي، وإنما الفيلسوف هو الذي يرفض الخيال، وهو الذي يخضع تأمله إلى نقد فاحص[4] ولا يترك حدوسه دون رقيب عقلي نقدي.

2- أقسام الفلسفة

إذا كانت الفلسفة محاولة لإدراك العالم في صورته الكلية بوسيلة الفكر. فإن مجالها أعم المجالات وأكثرها تجريدا، لأن مشاكل الفلسفة هي معاني

1. John Passmore, Ibid, p. 218.
2. The Concept of Mind, New York : Barnas and Noble, 1949.
3. Philosophicals Investigations, Oxford, 1953
4. John Passemore, Ibid, p. 218.

الأفكار الأساسية وحقيقتها والعلاقات المنطقية بين الأفكار في هذه المشكلات التي يستعصي على العلوم التجريبية الوصول إلى حل لها، لأن كل علم يختص بجزء من الواقع موضوعا لبحثه، أما الفلسفة كما قال أرسطو فإنها تبحث الوجود من حيث هو موجود بإطلاق، لا تتقيد بقسم واحد من الوجود كما تفعل العلوم، ولذلك فإن تعريف أرسطو مايزال صالحا إلى اليوم، لأنه يجعل موضوع الفلسفة هو مبادئ هذا الوجود القصوى، وغاياته البعيدة أيضاً، أي المبدأ الذي بدأ منه الوجود والغاية التي ينتهي إليها.

وأدى الجهد العقلي المنظم لمعالجة مشكلات الفلسفة إلى تجميعها تقريبا في مجموعات أربعة :

1- مشكلات المعرفة وتشمل الابستمولوجيا، والمنطق، وفلسفة العلم وفلسفة اللغة.

2- مشكلات الوجود أو الواقع وتشمل الميتافيزيقا، والوجود، والكسمولوجيا[1] : Cosmology.

3- مشكلات القيم وتشمل مبحث القيم وفلسفة الجمال وفلسفة الأخلاق وفلسفة الدين.

4- مشكلات المجتمع وتشمل الفلسفة الاجتماعية والاقتصادية والفلسفة السياسية.

وهذه المشكلات كلها متشابكة متداخلة مترابطة فيما بينها، ووظيفة الفلسفة أن تجعل من هذه الفروع المتنوعة متناسقة في صورة فهم كلي للعالم، ولذلك تسمى الفلسفة عند القدماء بالعلم الكلي، وعلم العلوم.

وقد جعل تفجر المعرفة العلمية يوميا مهمة الفيلسوف صعبة، لأن هذه الصورة أو الرؤية الشاملة التي يتوق إليها الفيلسوف أضحت عسيرة المنال

1. أي علم نشأة الكون وتطوره.

وأكثر تعقيدا، وربما ألغيت بعض المشكلات بتطور العلم وأهمل بعضها الآخر. لكن الحياة لا تتوقف عن أن تنبع منها مشكلات جديدة وتتولد، ومن ضرورة فهم هذه الحياة وما تثيره من تساؤلات لا تتوقف أبدا أن يتصدى لها الفيلسوف أو تتصدى له وتتحداه.

وبالرغم من ذلك فإن الدارسين للفلسفة اليوم دراسة ذات نسق نظموها في مجالات بحث كما أشرنا من قبل مثل الميتافيزيقا (البحث في الطبيعة القصوى للواقع) ونظرية المعرفة (البحث في طبيعة المعرفة)، ومثل المنطق (أداة البحث الفلسفي ومنهجه)، وفلسفة الأخلاق، والفلسفة السياسية، وبحثوا أيضا موضوعات خاصة مثل فلسفة العلم، وفلسفة القانون، وفلسفة التاريخ، وفلسفة التربية.

فلنشر الآن إلى ملامح بعض هذه الفروع التي اخترناها من فروع كثيرة، وهي التي تكوّن في نظرنا أهم ما ينبغي أن يكون الطالب الجامعي على بينة منه، وهذه الفروع تعطي فهما أكثر لطبيعة الفلسفة، لأنها توضح موضوعات الفلسفة أو مجالات وطبيعة المشكلات التي تعالجها، وهذا يدخل في إطار تعريف الفلسفة أيضا وذلك بعرض أقسامها ونماذج من المشكلات التي تعنى بها، وتتخذها محورا لها.

1.2- نظرية المعرفة

وتسمى نظرية المعرفة بالابستمولوجيا أيضا ولا يفرّق الناطقون بالإنجليزية بين المصطلحين، لكن الفرنسيين يعبّرون بالابستمولوجيا عن المعرفة النقدية لمبادئ العلوم الطبيعية والرياضية وفروضها ومناهجها ونتائجها، وقيمتها، وحدودها، وتتعلق نظرية المعرفة بالسؤال عن طبيعة المعرفة، ومصادرها، فهل معرفتنا كلها باختلاف أنواعها لها أصل في شيء ما مؤكد ؟ وما مداها ؟ وما هي العلاقة بين المعرفة والاعتقاد ؟ وماذا نعرف ؟ وهل نعرف بيقين ؟ وهل وجود الأشياء التي أدركها مستقل عن ذاتي ؟ هل أعرف عن يقين أحوالي

الداخلية ؟ كيف نحصل على المعرفة ؟ وما هو المنهج الذي نستعمله ؟ وما هي شروط المعرفة وحدودها ؟ وهل وسائلنا للحصول عليها متساوية في الجودة ؟ ما الذي يجعل بعض الاعتقادات حقا، وبعضها الآخر باطلا ؟ وهل التجربة أو الحس مصدرنا الوحيد للمعرفة ؟ هل هناك مسائل لا يستطيع العلم أن يجيب عنها ؟ هل نستطيع أن نعرف أفكار الآخرين من الناس ومشاعرهم ؟

منذ عدة قرون (من القرن السابع عشر إلى أوائل القرن العشرين الميلاديين) أصبحت نظرية المعرفة هي قلب الفلسفة ومحورها، ومايزال بعض الفلاسفة إلى اليوم يعتبرونها كذلك، وقد تعددت الإجابات عن هذه الأسئلة التي أشرنا إليها، فهناك إجابات العقليين مثل ابن رشد وديكارت Descartes وإجابات التجريبيين مثل ابن الهيثم وهيوم hume، والظواهريين مثل هسّرل وأتباعه، والوجوديين أمثال كيركجارد Kierkegerard، وهيدجر، وسارتر كما سيأتي عند تفصيل القول في نظرية المعرفة.

للإجابة عن هذه الأسئلة المتقدمة نحتاج إلى تحديد معنى المعرفة حسب استطاعتنا، ونفحص الأدوات التي نستعملها في البحث عنها وتحصيلها، ونواجه تحديات الشك الذي يتحدى زعمنا بأننا نستطيع أن نعرف، أو أن المعرفة ممكنة، وقد ذهب بعض الفلاسفة المعاصرين إلى أن معرفتنا أمر اجتماعي لها تاريخ، وليست شيئا خاصا أو فرديا أو خارجة عن الزمان. وبذلك يكون صاحب هذه النظرية معارضا لفكرة ديكارت في قوله: « إني أفكر إذن أنا موجود، ويذهب إلى القول : « بأني موجود، لأننا موجودون»[1].

2. 2- الميتافيزيقا

أغلب فروع الفلسفة تشترك مع الميتافيزيقا في المسائل المتعلقة بما إذا كانت هناك حقيقة قصوى في العالم، لأن محور الميتافيزيقا هو البحث عن حقيقة الواقع القصوى، وهل حقيقة هذا الواقع روحية في أصلها أم أنها مادية

1. «I Am Because We Are».

وهل العقل مثلا له وجوده المتميز المستقل عن البدن ؟ وهل للإنسان القدرة على ممارسة حرية الاختيار ؟ وهل العالم في جملته له علة أوجدته ؟

هذه المشكلات تتصل مباشرة بأخرى، بحيث أصبح بعضها الآن يكوّن بمفرده فرعا من فروع الفلسفة مثل : «فلسفة العقل»[1]، وفلسفة الدين، وفلسفة الأخلاق، وهكذا، وعندما يبحث الفيلسوف طبيعة الواقع يلزمه أن يفحص عدة مفاهيم مثل : مفهوم الزمان، والمكان، والمظهر، والحقيقة، الجوهر، العلية، حرية الإرادة، النفس خلودها، المعاني الكلية أو ما يسمى بالكليات، وتتداخل بعض هذه المسائل مع فروع أخرى مثل العلية التي تبحث في الميتافيزيقا كما تبحث في فلسفة العلوم، وفي فلسفة الأخلاق، ويبين لنا هذا ترابط هذه المشكلات وتشابكها.

ويرى بعض الفلاسفة أن الميتافيزيقا هي دراسة كل الأجوبة التي وصلت إليها العلوم، لكن البعض الآخر يرى أنها تبحث المسائل التي لا تستطيع العلوم أن تجيب عنها أي أن سمة الميتافيزيقا أنها تحاول أن تتجاوز حدود الحس للإجابة عما لا يجيب عنه العلم، ولكن إذا كان العلم لا يجيب عنها، فكيف يستطاع الإجابة عنها مطلقا ؟ ترى الفلسفة التقليدية أن العقل هو الذي يستطيع أن يجيب عنها، مثل ميتافيزيقا أرسطو مثلا أو ابن سينا أو ابن رشد أو اسبينوزا B. Spinoza التي تستند إلى العقل، ويرفض بعضهم الميتافيزيقا مثل ما فعل كنط Kant في كتابه «نقد العقل النظري الخالص»[2] وإن كان قد اعترف بها بطريق آخر هو العقل العملي أو القيم الأخلاقية وكما رفضت الوضعية المنطقية المسائل الميتافيزيقية والأخلاقية والجمالية في عصرنا هذا، باعتبار الميتافيزيقا مفاهيم لا معنى لها، والقيم الأخلاقية والجمالية لا تعدو أن تكون تعبيرا عن الرغبات.

---

1. Philosophy of Mind.

2. Critique of Pure Raison, (1781).

ونجد جوابا آخر وهو أن هذه المسائل التي لا يجيب عنها العلم مثل هل العالم له وجود مستقل عن معرفتنا به ؟ وهل لهذا العالم خالق؟ غير أننا نلجأ في هذا إلى الإيمان الذي يمثل إجابة مقنعة، ولكن الفلاسفة يرون أن الإيمان يلجأ إليه الإنسان حينما يعترف بأنه لم يجد دليلا أو بينة تستطيع أن تجيب على ذلك، والسعي إلى الإيمان دليل على أن المسائل الميتافيزيقية مستعصية عن المعرفة ومعالجتها بالأدلة أو البيّنات[1]، ومع هذا فإن المسائل الفلسفية لا يمكن أن تختفي ولا تلغى إلا إذا توقف الناس عن التساؤل المثير لهذه المشكلات، ولكن الناس لا يكفون عنها ولا يتوقفون، ولهذا فليس من السهل أن تختفي الميتافيزيقا، لأن أسئلتها تلاحق الفكر البشري في كل عصر.

وهناك سبب آخر لعدم اختفاء هذه الأسئلة الميتافيزيقية، وهو أن العلوم تفترض أجوبة على بعض الأسئلة لكن العلماء أنفسهم لا يستطيعون أن يجيبوا عنها، فتصبح أجوبة العلم المفترضة بدورها مسائل ميتافيزيقية، مثال ذلك أن ممارسة التجربة العلمية في الطبيعة تفترض وجود اطراد في الظواهر الطبيعية، فالتجربة التي قام بها مثلا عالم من العلماء بالأمس ثم يريد تكرارها غدا فإنه يفترض أن الطبيعة لم تتغير، وأن التجربة تجري على الطريقة نفسها في ذلك اليوم كما جرت بالأمس، وأن قوانين الطبيعة ثابتة، ونحن عموما مقتنعون أننا عندما ننهض صباح يوم ما فإننا نتوقع أن العالم الطبيعي يسلك السلوك نفسه الذي سلكه من قبل، فإذا كان الغاز مثلا بالأمس قد أنضجنا به الطعام، أو أغلينا به الماء، فإننا اليوم إذا فعلنا ذلك فإننا نصل إلى النتائج نفسها من النضج والغليان، فقوانين الطبيعة إذن مطردة أي لا تتخلف عن الوقوع، وهذا ما يؤمن به العالم، ولكن الميتافيزيقي لا يكتفي بهذا ولا يقتنع به، بل يمضي في تحليل العلة والمعلول، والعلاقة بينهما، في تحليل القانون العلمي أو الحتمية إلى أعمق من ذلك.

1. Trevor Pateman, "What is Philosophy", Edward Arnold, London, 1987, p. 13.

2. 3- فلسفة العقل

السؤال الأساسي في هذا الفرع من الفلسفة هو ما هي العلاقة بين العقل والبدن ؟ وهل التمييز بين النفس والجسم ممكن ؟ وما هو طابع الظواهر العقلية كالتفكير، والانفعال، والرغبة، والإرادة والشعور ؟ وما هي طبيعة بناء العقل الإنساني ؟ وهل من المعقول أن يكون برنامج الكمبيوتر نموذجا للعقل ؟ وهل الحالات العقلية كالتفكير والخيال والتذكر هي مجرد إنتاج المخ ؟ وهل يمكن للكمبيوتر أن يكون له عقل لما له من برامج صحيحة مدخلا ومخرجا ؟

يصف الناس الجسم بعبارات خاصة به وبأحواله وأوضاعه، والأحداث التي تحدث له من الداخل والخارج، كما أنهم يضعون عبارات تصف الأفكار، والمشاعر، والمخاوف، والآمال، والذكريات، والأخيلة، وتصف أفعال العقل من الحكم، والاختيار، والتروي، والنية، والتحليل، والنقد، وما إلى ذلك، فالعبارات الأولى ترجع إلى البدن، والأخرى إلى النفس أو العقل.

ويعتقد الناس أن هذه العبارات الفيزيقية، والعبارات العقلية تختلفان في المعنى، ولا تترجم إحداهما إلى الأخرى، أو ترد إليها، ولكن هناك من الفلاسفة من ينكر هذا التمييز، ويرد الظواهر المادية إلى الظواهر العقلية كما يفعل المثاليون. كما أن فريقا آخر من الفلاسفة يرد الظواهر العقلية إلى الظواهر المادية أو الفيزيقية.

وبحث هذا الموضوع في الواقع كان يقع ضمن مشكلات الميتافيزيقا، ولكن نظراً لأهميته أصبح محورا لمناقشات وتحليلات متميزة استعان فيها الفلاسفة بالعلوم المتصلة به كعلم النفس، وفسيولوجيا المخ، والأعصاب، فأصبح هذا المشكل يعالج منفصلا عن الميتافيزيقا، وينبغي أن نشير إلى أن طريقة بحث هذه المشكلة الفلسفية تتأثر في كل ذلك بما وصل إليه العلم في عصر من العصور، فهيوم مثلا له رؤية في العالم الداخلي (النفس) على غرار رؤية نيوتن للعالم الخارجي، فالأفكار في العقل تشبه ذرات المادة في حركتها،

وهذه الأفكار مستقلة ولكنها مترابطة بما يسمى في علم النفس بقانون الترابط أو التداعي، وبتقدم العلم في أوائل القرن، وتقدم المنهج في دقته وصرامته التجريبية وأدواته التقنية تحولت النظرة من قوانين الترابط إلى المنبّه والاستجابة، وهذا ما تعتمد عليه المدرسة السلوكية في علم النفس، وآخرون يتصورون العلاقة بين العقل والجسم على نحو العلاقة في الحاسب الآلي بين هيكله وبرنامجه، فالعقل له صلة بالبدن، مثل علاقة البرنامج Soft Ware بهيكل الحاسوب Hard Ware، ومعنى هذا أن العمليات العقلية تشبه عمليات أداء الحاسب الآلي، وإن كان بعض الفلاسفة يشك في هذه الرؤية[1] مثل : جون سيرل، فإن الفرق بين الحاسوب الذي يتعامل مع الأرقام والرموز والعقل أنه لا توجد ذات داخلية في الكمبيوتر، فالفهم مثلا إنما هو من صفات الذات أو الشخص، لا من صفات العقل وحده، ولا من صفات البدن وحده أو المخ، فإذا لم يكن هناك شخص أو ذات فلا يوجد فهم أو اعتقاد أو شعور، فالذات تشعر أنها تفكر وتعلم أنها تفهم، بخلاف الحاسب الآلي، لأنه ينقصه وجود أي شيء يشبه الذات التي هي موضوع الفهم أو الاعتقاد أو أي حالة من الحالات الشعورية الأخرى، ولكن ما هي الذات ؟ وهذا يولد مشكلة أخرى من مشكلات فلسفة العقل.

وينبغي أن نشير إلى أن معرفتنا الحالية بأداء المخ الإنساني لوظيفته يحيط بها الجهل، ولا نعرف من ذلك إلا شيئا لا يكاد يذكر بالنسبة إلى ما نجهله، وأن عددا من النظريات المزعومة تنبني على هذا الجهل.

فكيف تحدد فسيولوجيا الأعصاب الشعور أو الوعي مثلا ؟ لماذا نحتاج إلى النوم ؟ ولماذا تخدرنا الكحول ؟ وكيف تختزن الذاكرة في المخ ؟ لا ندري جوابا محددا عن هذه الأسئلة لحد الآن[2]، وكل النظريات التي صيغت في هذا المجال،

---

1. Ibid, p. 29.

2. John Searle, "Minds, Brains, and Sciences, the 1984 Reith Lectures", Penguing Books, London, 1991, p. 9.

ابتداء من علم النفس الفرويدي إلى نشوء علم الذكاء الاصطناعي قائمة على هذا النوع من الجهل، وهذه المزاعم تعيش في حفر مظلمة من عالم معرفتنا فيما يرى الفيلسوف المعاصر جون سيرل، ولذلك دعا بعض الفلاسفة إلى استبعاد هذه المشكلة، باعتبارها مشكلة مزيفة، ورغم محاولات كثيرة قديمة ومعاصرة، وما وصلت إليه من نظريات، لا يعلو بعضها على بعض، فمن الحكمة إذن أن نترك الخوض في العلاقة بين النفس والبدن، لأنها لا تخضع لأي مقياس معرفي، ولكن هل يمكن أن يتوقف الإنسان عن إثارة السؤال حولها ؟

2. 4- فلسفة العلم

ترمي فلسفة العلم إلى اكتشاف طبيعة المبادئ أو الأصول الأساسية التي يبني عليها العلم، وتبريرها أو البرهنة عليها، وكما يرى رسّل فإن الفلسفة لها علاقة بالعلم من جهتين : إما من جهة النتائج التي ينتهي إليها العلم فتريد أن تبني اتجاها على هذه النتائج العامة، وتبحث لكي تعطي لهذه النتائج صيغة أكثر عمومية، وتصبغ عليها نوعا من الوحدة، وإما أنها تدرس مناهج العلم، وكيفية تطبيقها في مجالها الخاص مع التكييف الضروري لهذه المناهج مع هذا المجال[1].

وإذا كانت نظرية المعرفة تتعلق بطبيعة المعرفة عامة، فإن فلسفة العلم تتعلق بطبيعة المعرفة العلمية خاصة، كأن نتساءل مثلا : ما هي العلاقة بين القانون العلمي والمشاهدة والتجربة ؟ وما هو الفرق بين المعرفة العلمية في العلوم الطبيعية، والمعرفة في العلوم الاجتماعية والإنسانية ؟ وهل المعرفة العلمية تقوم على التراكم والتقدم أم أنها تقوم على نوع من الثورات المتتابعة، وعلى لون من ألوان القطيعة[2] ؟ أم تقوم على التقدم الذي هو عبارة عن سلسلة متتابعة من الفروض الحدسية ودحضها ؟ وأن التجربة وحدها لا تكون برهانا

---

1. Bertrand Russell, "Mysticism and Logic", London, Unwin Books, 1963, p.75.

2. توماس كون، «بنية الثورات العلمية»، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، وهذا الكتاب له أثر في فلسفة العلم المعاصر.

قاطعا نهائيا على الحدس"[1] نجد إذن نظريتين متعارضتين نظرية پوپر وكون وقد عارض هلري : Hilary پوپر في نظريته"[2] .

هل فلسفة العلم تقتصر على بحث البنية المنطقية للقضايا العلمية أو القوانين العلمية كما ترى الوضعية المنطقية ؟ فتكون فلسفة العلم عبارة عن تحديد معاني الألفاظ اللغوية، وتوضيحها في معناها وبنيتها .

وهل الاستقراء القائم على مشاهدة ظواهر معينة يمكن تعميم الحكم بواسطته على ظواهر أخرى لم تقع مشاهدتها بحيث يكون ذلك الحكم يقينيا ؟

وهل يكتفى بمجرد الأمثلة المؤيدة للتجربة أم لابد من مراعاة الأمثلة الأخرى التي لا تؤيدها أيضا ؟

ومن مشكلات فلسفة العلم، هل الحقائق العلمية أو المعرفة العلمية مطلقة أم أنها نسبية ؟ سواء في ذلك العلوم الطبيعية أم العلوم الاجتماعية، فاتجاه علماء الانثروبولوجيا مثلا يرى أنها نسبية تختلف باختلاف الثقافات، ويرى بعضهم أنها تختلف باختلاف اللغات، لأن كل لغة لها تصورها للعالم، ثم هل العلوم الطبيعية تختلف عن الاجتماعية ؟

إن العلوم الطبيعية نجد من بين موضوعاتها مثلا الذرات، مجال الجاذبية، مجال المغناطيس، وهذه الموضوعات لها وجودها المستقل عن إدراكنا، أو مفهومنا عنها، وعلى العكس من ذلك فإن الظاهرة الاجتماعية يتوقف وجودها جزئيا على الأقل على طريقة إدراكنا لها، مثل الزواج فإنه ظاهرة اجتماعية لا تقوم إلا بأفعال معينة يقوم بها الناس أنفسهم، ويعطونها معنى في عالم المجتمع، لا يحدث شيء منه إلا إذا فكرنا في أن يحدث على ذلك النحو، أو على نحو آخر، فالزواج لا يكتشف، وإنما يخترع، باعتباره نظاما وتقاليد

---

1. Sir Rarl Popper, "Conjectures and Refutations" (1969), Routledje and Kegan, London.

2. Ted Hondarich and Myles Burnyeat, Penguin Books, 1993. p. 349.

يضعها المجتمع نفسه، واختلاف الزواج باختلاف المجتمعات يرجع إلى اختلاف تصور هذه المجتمعات له، وهذا ما قام به الباحث : كون في مجال العلم الذي حسبه نسبيا، فكل جماعة علمية لها نموذجها الخاص بها. وتعقبها جماعة أخرى بعدها فتأتي بنموذج آخر يختلف عنه، إلا أن فريقا آخر من الفلاسفة حاولوا أن يدحضوا هذه النسبية في العلم، فمن الأسئلة التي وجهوها إلى النسبية السؤال التالي: هل القول بأن « الحقيقة نسبية غالبا » هي حقيقة نسبية أم مطلقة ؟ وإذا قلتم إنها مطلقة فهذا يتناقض مع القول بأن الحقيقة نسبية.

ومن الأسئلة التي يوجهها المنكرون للنسبية، هل يمكن لثقافة ما أن يكون لها مفهوم للمنطق يختلف عن منطقنا، أو مفهوم للعقلانية مختلف عن مفهومنا ؟

وما يزال هذا السؤال محل بحث وجدال في مجال فلسفة العلم في زماننا، بين المشتغلين بالعلوم الاجتماعية، والعلوم الطبيعية[1]، ومن المسائل المطروحة في فلسفة العلم أن كثيرا من الحقائق العلمية تقوم على أشياء غير مشاهدة لنا، مثل الموجات الإشعاعية[2] والالكترونيات[3]، والذرات والفيروسات[4]، وما إلى ذلك، فإذا كانت هذه الأشياء غير مشاهدة، فكيف يصل العلماء إلى معرفتها ؟ إذا كان العلماء لا يرونها أو لا يتمكّنون من الإمساك بها، ألا ينتج عن ذلك أن الحقائق التي يصلون إليها لا تعدو أن تكون مجرد تكهنات، ويبعد أن تكون معرفة ثابتة ؟

فهذه صعوبة تواجه المعرفة النظرية في العلم، لأنه ينقصنا النفاذ الحسي إلى موضوع البحث في عدة نظريات علمية، وفي هذا المجال نجد أكثر من

---

1. Trevor, "What is Philosophy ?" p. 24.

2. Radio Waves ويمكن ترجمتها بالموجات اللاسلكية.

3. Electrons.

4. Viruses.

نظرية مثل النظرية الواقعية، والنظرية الأداتية. فالواقعية ترى أن الوقائع المشاهدة في حقيقة الأمر توفر لنا بطريق غير مباشر دليلا أو بينة جيدة على وجود الحقائق غير المشاهدة. ويخلصون من ذلك إلى أن النظرية العلمية بهذا الوضع يمكن النظر إليها على أنها وصف دقيق لعالم لا نشاهده مشاهدة مباشرة، أما الأداتيون فيرون أن مثل هذه النظريات لا تعدو أن تكون أدوات نافعة يضعها العقل لتسهيل أو تبسيط حساباتهم، وتعميم تنبؤاتهم، فهي بهذا الوضع مسلمات، وهم يسلمون بأن المادة تتكون من ذرات، كل ذرة تتكون بدورها من نواة تدور حولها أو في فلكها ألكترونات، ونترونات[1] وبروتونات[2] أو الميزون[3]، ولكن يتطرق الشك إلى هذه المسلمات لأننا غير مؤهلين بأن نعتقد فيها يقينا[4]، وكما يقول كارل ياسبرز : Karl Jaspers (1883 - 1969) بأن الطريق الذي يؤدي إلى معرفة الكون لا يلبث أن يضل في اللانهائي، فالذرات موجودة، ولكن يبعد أن تنتهي إلى عناصر قصوى، لأنها أي هذه العناصر في حد ذاتها من عناصر أصغر أيضا حيث أثبتت التجارب في جامعة ستانفورد بأن البروتنات ليست هي الجزئيات التي تكوّن العناصر النهائية ولكنها مجموعات لها نواة مركزة جدا يحيط بها سحاب من الأزونات. ولذلك يذهب بعض الفيزيائيين إلى أنه لا يمكن الوصول إلى بناء أقصى للمادة، وإنما تكتشف شيئا فشيئا تقسيمات فرعية، ومعنى هذا أن الأجسام مظاهر، وليست حقائق جوهرية، فجوهر المادة لم نصل بعد إلى تحديده تحديدا نهائياً.

فمعرفة العالم والمادة تدخل في اللانهائي، فالعالم يمتد في عظمته المادية إلى ما لا نهاية، وبدون توقف يتقدم إلى الأمام. والمادة تتجه معرفتنا

---

1. Neutrons.
2. Protons.
3. Mesons ويقصد به شيء دقيق جدا له كتلة وسط بين البروتون والألكترون.
4. Graying, Philosophy, A Guide Through the Subject, Oxford, University Press, 1995, p. 148.

بها في الصغر بحيث تندّ عنا وتفرّ كلما اقتربنا من عناصر فرعية ظهرت عناصر أخرى متفرعة[1] وهكذا.

ومن مشكلات فلسفة العلم، مشكلة التفسير، ذلك أن هدف العلم أن يفسر الظواهر بأبحاثه، فما هو معنى التفسير العلمي ؟

نجد أمامنا نظرية تذهب إلى أن الغرض الأساسي من العلم هو أن يصف لا أن يفسّر، فالذي نريده من العلم، إنما هو كيف يسلك العالم المشاهد، أما الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك، والسؤال : لماذا يسلك العالم كذلك فهو مسألة صعبة المنال، وذلك ما يؤدي بنا إلى ما وراء العلم، وهذا الرأي هو الذي يذهب إليه الأداتيون Instrumentalists، من جهة أخرى هل التفسير العلمي يمكن اعتباره اتجاها من العلة إلى المعلول أو إلى أثرها، أم من الأثر إلى علته؟ وهل يمكن الأخذ بالتفسير الغائي أم نقتصر على مجرد التفسير الآلي ؟

ومن أهم الأسئلة أيضا : لماذا لم تعطنا مناهج العلوم الطبيعية التي استعملت في دراسة السلوك الإنساني نتائج مثل تلك التي أدت إليها في الفيزياء أو الكيمياء مثلا؟ ذلك أن تفسير الظاهرة الطبيعية يقوم على بيان كيف أن حدوثها تابع لقانون علمي، وهذا القانون العلمي عام يبين كيف تحدث الأشياء متعاقبة، لاحقها يتبع سابقها في سلسلة متتابعة الحلقات مثل قانون الجاذبية، معنى ذلك أنك تستطيع أن تتنبأ بحدوث الظاهرة إذا عرفت قانونها، ومعرفة اطراد هذا الحدوث يجعلك تتوقع وجودها أو حدوثها، لكن يصعب هذا في الحالات الفردية للسلوك الإنساني، ولهذا لا نصل في العلوم الاجتماعية إلى مثل هذا، لتعذر أن يكون هناك خصائص يشترك فيها السلوك البشري باطراد حتمي.

يرى بعض الفلاسفة مثل John Searle أن العلم الإنساني يشبه علم الآثار الجوية أي الأرصاد الجوية، فهذا العلم ليس علما دقيقا، وتختلف مفاهيمه عن

1. Karl Jaspers, Initiation à la méthode philosophique, Payot et, Rivages, 1994. p.12.

مفاهيم العلم الطبيعي فيقال مثلا : سحب على بعض أجزاء دولة قطر، فهذا لا يحمل دقة كافية في المفاهيم مثل الدقة التي نجدها في المفاهيم الفيزيائية، ولعل مفاهيمنا التي نصف بها أنفسنا والموجودات البشرية الأخرى لا تماثل المفاهيم الأساسية التي تستعمل في العلوم مثل علم الفيزياء والكيمياء كما أكد ذلك بقوة Jerry Fodor في أبحاثه، ولذلك ننتهي في العلوم الاجتماعية إلى قانون علمي أو أكثر من القوانين التي لها استثناءات، ولا تكون دقيقة دقة العلوم الطبيعية، ويذهب Donald Davidson إلى أننا لا نحصل على قوانين دقيقة تربط بين ما هو عقلي وما هو فيزيقي، وذلك لأن المفاهيم التي لدينا مثل العقلانية، التماسك، والترابط المنطقي هي ما يكوّن جزئيا أفكارنا عن الظاهرة العقلية وهذه الأفكار لا ترتبط بانتظام بأفكارنا الفيزيقية، فهذه لا تجد صدى في الفيزياء، ويقترح John Searle[1] أن نترك الدعوى التي تزعم أن العلوم الاجتماعية تشبه القوانين الفيزيقية، فلا يوجد قانون في علم التاريخ يتيح لنا حتميا أن نتنبأ بالحرب أو بالثورة أو بسقوط دولة كبرى كالاتحاد السوفياتي مثلا، فلا يوجد إذن قانون يجعلنا نتنبأ بالحرب أو بالثورة يشبه القانون الذي يحكم الغاز أو الجاذبية.

فضعف العلوم الاجتماعية يرجع إلى أنها عقلية قصدية معقدة لا تشبه الظواهر المادية التي لا تنطوي على قصد أو وعي يتغير في مجراه باستمراره.

ويمكن القول بأن التشابك المعقد الذي تتصف به حالاتنا العقلية يمنعنا من اكتساب مجموعة متسقة من القوانين تربطها بحالات فسيولوجيا الأعصاب، ولكن هل هذه الشبكة المتعددة تمنعنا من ذلك ؟ وهل هذا أمر يمكن التغلب عليه، كما تغلبت العلوم الطبيعية على أمور أخرى معقدة ؟ وهل نضطر إلى التخلي نهائيا عن القول بأن العلوم الاجتماعية تشبه ظواهرها ظواهر العلوم الطبيعية ؟ ولكن لماذا توجد قوانين لسلوك جزئيات المادة من الذرات وغيرها،

1. "Minds, Brains and Sciences", p. 84.

ولا توجد قوانين لسلوك المجتمعات البشرية تمكننا من توقع متى تقع الحروب مستقبلا، ومن التنبؤ بوقوع الثورات كما أشرنا من قبل تبعا لقوانين صارمة وبذلك نتحكم في التاريخ وفي المجتمع بناء على هذه القوانين؟ هذا يحتاج إلى مناقشة أكثر، ومايزال هذا مثار جدل لما يتسم به الإنسان من وعي، ومن نيات ورغبات، إن العقل كما ذكرنا هو الذي في ذاته يطبع الظاهرة الاجتماعية والنفسية بطابعه، وهذا ما جعل هذه الظواهر تختلف عن الظواهر الطبيعية، وهو في الوقت نفسه سبب ضعف العلوم الاجتماعية.

2. 5- فلسفة اللغة

يذهب Trevor Pateman إلى أن كثيرا من الفلاسفة يرون أن فلسفة اللغة في عصرنا تمثل قلب الفلسفة، في حين كانت الابستمولوجيا قبل نحو قرن هي المحور الغالب، فيرى بعض هؤلاء الفلاسفة أن الفلسفة كلها هي فلسفة للغة، أي دراسة المعاني أو المفاهيم كما تتمثل في اللغة، وسلكوا في بحثها عدة مقاربات أو مناهج، منها ما يسمى بالتحليل، ومنها ما يسمى فلسفة اللسانيات أو فلسفة اللغة العادية، وهي المناهج التي كانت سائدة في الجامعات البريطانية إلى الستينيات، كما يرى فريق من الفلاسفة أن فلسفة اللغة هي محور الفلسفة لأن كثيرا من تجاربنا ومعارفنا لهذا العالم، إنما تأملنا فيها وكوّنّاها، وعبّرنا عنها في صورة لغوية، ويتصور آخرون أن فلسفة اللغة تبقى عبارة عن تحليل للغة التي نتحدث بها عن اللغة ذاتها فهي تدور حول "المعنى" و"العبارة" و"الجملة" و"القضية" وهكذا تعالج العناصر أو الوحدات المختلفة التي تكوّن اللغة، كما يمكن القول بأن فلسفة اللغة ليست سوى نشاط تنظيري للطرق المختلفة التي تتعلق بها اللغة بالعقل وبالعالم[1]، ومعنى هذا أنها ذات صلة وثيقة بالميتافيزيقا التي تهدف إلى الكشف عن الحقائق العامة للعالم، ولذلك، يذهب كثير من الفلاسفة إلى أن الفيلسوف يستطيع أن يكشف عن ذلك

1. Trevor, Ibid. p. 25.

كله من خلال الخصائص الجوهرية للغة التي نستعملها للحديث عن العالم وشؤونه. كأنه يوجد بين الرموز اللغوية وبنائها والوقائع هوية جوهرية، فبناء اللغة المعقد يوازيه بناء معقد للأشياء التي تعبّر عنها، فالصورة اللغوية المنطقية يوجد إزاءها صورة الواقع وبناؤه، فاللغة رئيس أدوات الفيلسوف في بحثه، فكأن الفلسفة نشاط لفظي خالص أكثر من أي علم آخر، فالمناقشة اللفظية بالنسبة للفيلسوف إنما هي مخبره الذي يختبر فيه أفكاره. ولكن الفلاسفة الوجدانيين والصوفية يحتسبون اللغة عائقا لأنها غير صالحة ولا مناسبة للتعبير عن الحقيقة، فالحدس المباشر والشعور الذي يجعلك تتحد مع الواقع الحقيقي كما يرى ذلك أفلوطين وابن عربي وبرجسون، والسهروردي (ت 587هـ) في الإشراق[1] هو الطريق إلى الحق، كما يذهب فتجنشتين إلى أن اختلاف الفلاسفة يعود إلى سوء استعمال الكلمات المفاتيح مثل « معرفة، رؤية، حدس، عقل ». ومهمة الفيلسوف علاج هذا المرض، سواء قلنا بأن اللغة العادية صالحة للمعاني الفلسفية أو قلنا إنها غير مناسبة وفي هذه الحال ينبغي أن نعالج اللغة الفلسفية مما يصيبها من غموض أو عدم المعنى بسبب سوء الاستعمال، وسوء التفاهم، لذلك جاء اهتمام الفلاسفة باللغة وبالمنطق، لأن هذا الاهتمام متعلق في نهاية الأمر بالفكر الإنساني وعلاقته بالعالم الذي يحيط به، ولهذا كانت اللغة الأداة الممتازة للفكر، وللمنطق باعتباره بحثا منظما لطريقة الاستدلال على صحة الأفكار أو بطلانها طريقا مرتبطا باللغة، فأنت كي تكون عقليا فلابد أن تعتمد على استعمال الحجة والدليل لبيان صحة قضاياك العقلية ويكتسي ذلك صبغة لغوية أو رمزية أي استعمال الرموز كالرموز الرياضية وغيرها. فاهتمام الفيلسوف باللغة يتداخل مع اهتمام اللغوي، ولكن في اتجاه ربما يكون مختلفا، لأن عناية اللغوي تتجه إلى بناء لغات معينة، والمقارنة بين عدّة لغات، قد يعنى الفيلسوف أيضا بلغة معينة كالعربية يتخذها موضوعا لبحثه، ولكن لا يعنى بتفاصيلها إلا بقدر ما يلقي الضوء على

---

1. يستعمل السهروردي الطريقتين معا : البحثية والذوقية.

الشروط العامة التي تتوافر في اللغة بحيث تمكنها من أن تكون أداة تعبير عن الأشياء المختلفة في العالم وتبلغها، وأن تكون بصفة خاصة دالة على أنواع الأفكار التي تصور العالم، والمقصود من ذلك الوصول إلى الأفكار الأساسية التي تؤدي إلى فهم طبيعة اللغة ومكانة القواعد في صياغتها.

وقد تأثر الفلاسفة في اهتمامهم باكتساب الأفكار التي تعبّر عنها اللغة الطبيعية بالفيلسوف الألماني Gotlob Frege (1848 - 1925) الذي يرى أن معنى عبارة ما إنما يمكن الوصول إليه عن طريق الشروط التي توفر لها أن تكون صادقة أو حقا : True واتبعه الفلاسفة في مفاهيمه التي استعملوها في تطوير المنطق الصوري، ورأوا أنهم يمكنهم أن يحللوا اللغة العادية أو الكلام العادي في حدود بناء لغوي يشبه البناء المنطقي الرياضي ويجيء بهذا الصدد شكل تطبيق المنطق الصوري على اللغة الطبيعية لوجود عدة صيغ في اللغة العادية لا يتناولها منطق فريجه، ومعنى هذا أن التحليل المنطقي للغة تعترضه مشكلات، لأن معاني العبارات في اللغة العادية تؤخذ من السياق الذي تكلم فيه أصحابها، أكثر مما تؤخذ من قواعد مجردة تحدد المعاني مقطوعة الصلة بسياقها.

إذن من أهم مشكلات فلسفة اللغة مشكلة "المعنى" أي معنى الكلمات والعبارات، فكيف تشرح المعاني اللغوية ؟ هل معاني الكلمات والجمل هو مسألة قواعد الدلالة[1] والتركيب[2] والمواضعة[3] ؟ فقواعد الدلالة هي التي بها تربط الكلمات والعبارات بالأشياء الموجودة في عالمنا، وقواعد التركيب هي التي بها تتحكم في العلاقات بين الكلمات أو بين مجموعات من الكلمات، وهذا يشمل أيضا قواعد النحو، والمسألة هنا كيف نفسر هذه القواعد والمواضعات[4] ؟ هل يعتمد ذلك على ما ينويه ويقصده المتكلم ليبلغه إلى

1. Semantic
2. Syntactic
3. Convention
4. Ted Honderich and Myles Burnyeat, "Philosophy as it is", Penguin Books, London, 1993, p. 515.

السامعين ؟ إذا كان ذلك كذلك فقصده هو الذي يعطي معنى لتفسير طبيعة المعنى اللغوي. وهو مقدم على ما يمكن فهمه من مجرد العبارة اللغوية، فإذا كنا نريد أن نفهم إذن طبيعة قواعد الدلالة والتركيب تبعا لهذا الرأي وهو رأي أصحاب نظرية " نية التبليغ " أو نية الاتصال فإننا نرجع إلى ما قبل التبليغ اللغوي أو الاتصال اللغوي Pre-Linguistic Communication، وهذا يخالف ما يذهب إليه من يتمسك بأن الدلالة على المعنى تتوقف على ما هو أكثر ارتباطا بالكلمات والعبارات، ويتحكم في هذا قاعدة شروط الصدق Conditions - Truth ولا علاقة بقواعد الدلالة والتركيب بما يسمى بالاتصال الذي يحمل نية المتكلم كما بيّن ذلك الفيلسوف Strawson[1].

لاحظ الفيلسوف W.V. Quine صعوبة ترجمة لغة ثقافة إلى لغة ثقافة أخرى مختلفة عنها، وصعوبة تأويلها. ولهذا ذهب الانثروبولوجي : Benjamin Lee Whorf (1897 - 1941) إلى أن الثقافات غير الغربية لها مفاهيم عن الأشياء تختلف عن مفاهيم الثقافة الغربية، وبهذا فإن الشك يتطرق إلى مسألة ترجمة لغة إلى أخرى، وفهم معانيها كما تصور W.V.Quine ولكن اللغوي المشهور : نعوم تشومسكي : Noam Chomsky تمسك بالطبيعة البشرية، لأنها تخضع في مجال اللغة لقواعد فطرية مشتركة بين جميع اللغات.

وكذلك مشكلة «معنى المعنى» التي يمكن أن تحل عن طريق فهم قصد المتكلم فهذه الكلمة مثلا "Gava Gai" هي كلمة تستعملها قبيلة معينة، فيما يذكر الفيلسوف : H. P. Grice لتدل بها على أرنب، فهذه مواضعة أو اتفاق بين أفراد القبيلة تحل بالإشارة إلى قصد المتكلم، ويرى هذا الفيلسوف أن "القصد" مفهوم أكثر مركزية وأصالة باعتباره قاعدة من «فكرة المعنى أو الاتفاق» لأن المعنى والاتفاق راجعان إلى القصد لا العكس كما يؤكد آخرون.

1. "Meaning and Truth" in Philosophy As it as P. 517.

وهذه الفكرة فكرة "القصد" أكثر ارتباطا بفلسفة العقل[1]. لأن المعنى يبدو من النشاط العقلي مما يسميه الفلاسفة " القصدانيّة " "Intentionality" وهو عبارة عن اتجاه العقل إلى الخارج إلى عالم خارج الشعور، وهكذا فإن تحليل المعنى في حدود القصد يجعل المعنى أمرا واضحا في الذهن.

يوجد اتجاه آخر في معرفة المعنى لا يتجه إلى القصد، ولا إلى ما في ذهن المتكلم، وإنما إلى العلاقة بين ما قيل وما عليه الأشياء في نفسها كما هي في الواقع ونفس الأمر، لأن ما في ذهن فرد مّا يختلف عما في ذهن فرد آخر : فنحن نأخذ المعنى بهذا من المفردات التي هي بطريقة أو أخرى مجردة، مثلما نجد ذلك في الحساب فان الأعداد التي تمثلها أسماؤها، تعتبر موجودة مستقلة عن تفكيرنا فيها، ويرى بعض الفلاسفة أنه ينبغي أن نبحث عن المعنى من خلال العبارات لا من الكلمات المفردة، لأن معنى العبارات يتوقف على الشروط التي تضمن صدقها، فشروط الصدق معيار مهم ويعبّر عنه : Truth - Conditional Semantics وهذا ما يذهب إليه الفيلسوف الأمريكي : Donald Davidson، وهذا مرتبط أشد الإرتباط بما يجري في وقتنا الراهن من أبحاث في المنطق وفي اللسانيات، كما يذهب فتجنشتين وتيلر برج Tyler Burge في مقال له : « الفردانية والأمور العقلية » (1978) إلى أن الدلالة على المعنى لا يراعى فيها ما في ذهن الفرد، وإنما هو يكمن فيما هو مستعمل بين أعضاء الجماعة الذي يكون الفرد عضوا فيها[2].

من الأسئلة في فلسفة اللغة : ما هي العلاقة بين العقل واللغة ؟ فالموجود البشري له أفكار يعبّر بها في صورة كلام، فهل يمكن أن نجرد اللغة ولا نعطيها الأولوية ونبقي الظاهرة العقلية باعتبارها أكثر منها أهمية، أم أن الأحرى القول بأن القدرة على الكلام هي التي تكوّن العقل بحيث إذا استبعدنا اللغة وأسقطناها، أدى ذلك إلى إبعاد العقل نفسه وإزالته ؟ هل اللغة مجرد إمكانية

1. Trevor, Ibid. p. 26.
2. Trevor, Ibid, p. 28.

لإظهار الفكر، وأنها لا تعدو أن تبلغ الأفكار إلى الآخرين باعتبارها أداة فحسب ؟ أم نقول إنها عنصر مقوّم من عناصر الفكر نفسه وأنها أيضا أداته الضرورية ؟ إن اعتماد العقل على اللغة مسألة صعبة ما تزال في إطار المناقشة، ويبدو أنه من الواضح كي تتكلم لغة فان هذا الكلام يتطلب منك أن يكون لك فكرا، وذلك الفكر هو الذي تعبّر عنه اللغة، ولكن هذا الافتراض يحتاج إلى دقة أكثر، ويتعارض مع ما نشاهده من نظام الرموز، الذي تستعمله بعض الحيوانات مثل النحل والنمل مما يمنع أن نعزو إليها أفكارا، لأن هذا النظام الرمزي في التبليغ لدى هذه الحيوانات يشبه اللغة، فهل هو استثناء من اعتماد اللغة على الفكر ؟ ولكن نلاحظ أن الإحساسات لا تعتمد على اللغة، فيمكن للكائن الحي أن يشعر باللذة أو الألم دون حاجة إلى لغة، وكذلك الإدراك، فيمكن له أن يفترس شيئا ما أو أن يتذوق العلف دون حاجة إلى لغة، وبما أن هذه الظاهرة لا تعتمد بوضوح على القدرة اللغوية، فنستطيع إذن القول بأن امتلاك الوعي أو الشعور ليس من الضروري أن تصاحبه لغة أو أنه منفصل عنها.

ولكن هناك من يرى « أننا نفكر في كلمات »، فالكلمات هي التي تجعلنا قادرين على أن نفكر في صورة قضايا تعبر عنها عبارات، وهكذا فإنه يمكن القول بأن الفلسفة تعنى بالدرجة الأولى بالبحث عن الوسيلة التي بها تتمثل العالم، ولكن هل هذه الوسيلة التي تمثل أو تصور لنا العالم هي في جوهرها لغة أم لا ؟ يمكن القول بأننا نتصور الواقع في أفكار عن طريق مفاهيم نمارس بها الفكر، ولكن الفكر من جهة أخرى يظهر في اللغة وينشر فيها، ففلسفة اللغة إذن تصبح محورا رئيسا في الفلسفة، وموضوعا أصيلا لدراستها، وإذا كانت اللغة والفكر لا ينفصلان، فإن اللغة لا تستطيع أن تفسر لنا الفكر، ولذلك فإننا نعود مرة أخرى إلى فلسفة العقل، وإلى القول بأنها هي محور الفلسفة، لأنها هي التي تتناول طبيعة العقل، وكيف يتصور الواقع، وهذا أدخل في فلسفة العقل منه في فلسفة اللغة، وبذلك نرى أن العبارات هي وسيلة للفكر الداخلي، كما هي وسيلة للكلام المبلغ الملفوظ.

بيد أن هذه النظرية التي تقول بنظرية اللغة الداخلية التي بها يفكر المفكر، هل هذه اللغة مطابقة للغة المادية التي نتكلم بها مع الناس ونكتبها بحيث نستطيع أن ندركها على النحو الذي ندرك به اللغة المنطوقة، وأن لها المفردات نفسها التي هي للمنطوقة والقواعد ذاتها التي لها في النحو ؟ فهي إذا كانت لغة داخلية خاصة، وليست لغة طبيعية، ينبغي أن نبحث فيما إذا كانت تختلف حقا عن اللغة المنطوقة، ثم هل هذه اللغة الداخلية الخاصة يشترك فيها الشخص مع الكائنات البشرية بحيث تكون لغة للفكر عموما. ولجميع البشر ؟ وهل هذه اللغة الداخلية أو الباطنة للفكر فطرية أو مكتسبة ؟ وهل تراكيبها ومعانيها مغروسة في مدركات الإنسان أم أن الطفل يتعلم لغة فكره باستماعه إلى الراشدين أو بطريقة أخرى ؟

نجد هاهنا وجهتين من النظر، الأولى : أن كل المفكرين يستعملون لغة فكرية واحدة فطرية لا نعلم عن خصائصها شيئا، والثانية : أن كل مفكر يستعمل لغة خاصة به، لكنها تلتقي مع لغته الملفوظة المكتسبة، ويضع أحكامه الداخلية في لغته الملفوظة العادية، بيد أن هذا يبقى مشكلا يتطلب تحليلا أكثر، ودراسة مطولة.

ويمكن أن نذهب مذهبا آخر، وهو القول بأننا نفكر داخليا بلا لغة، وأن التفكير ليس نوعا من الكلام الداخلي أو فعلا كلاميا يؤدى في باطن الإنسان، وهو ما يسمى بالنطق الداخلي المحض، في مقابل النطق الخارجي اللفظي، وهذا يؤدي بنا إلى الكلام على فلسفة المنطق.

2. 6- فلسفة المنطق

ينبغي أن نميز أولا بين المنطق في حد ذاته وفلسفة المنطق، وإذا كان المنطق هو الدراسة التي تعالج الاستدلال وطرقه، لتميز بين القضايا الصحيحة والباطلة أو بين الحجج الصادقة والكاذبة، فإن فلسفة المنطق تدرس المشكلات التي يثيرها المنطق، كما أن فلسفة العلم تتناول المشكلات

التي يثيرها العلم، وكما تدرس فلسفة الرياضيات المشكلات التي تثيرها الرياضيات[1].

فمن الأسئلة التي تثار في فلسفة المنطق : هل يوجد هناك منطق صوري صحيح واحد ؟ وما هو مجال المنطق وأغراضه ؟ وما هي العلاقة بين مختلف صور نظم المنطق ؟ فما هي العلاقة مثلا بين معيار المنطق ذي القيمتين، والمنطق المتعدد القيم في حساب القضايا ؟ فهل المنطق المتعدد القيم بديل للمنطق الذي يقوم على قيمتين، وهل يلزم أحدنا أن يختار أحد هذين المنطقين، وعلى أي أساس ؟ وماذا تصبح الحقيقة أو الصدق إذا أخذنا بنتائج التعدد في القيم ؟ وهكذا فإن الصدق يصبح درجات، والحقيقة درجات متعددة.

وهل فلسفة المنطق تتعلق بمنطق واحد، أو بعدة صور من نظم المنطق، كل نوع منها يعالج مجالا خاصا من القول ؟ وما هي صلة المنطق بالفكر ؟

إن صلة المنطق بالفكر أوضح من صلة اللغة به، ذهب كنط : Kant (ت1804) مثلا إلى أن مبادئ المنطق تمثل " صور الفكر " فلا تستطيع أن نفكر إلا طبقا لها، وكان الرأي الشائع أن مبادئ المنطق هي " قوانين الفكر " كما يرى بول : Boole (ت 1854)، ويمكن القول بأن هناك ثلاثة مواقف من المنطق، فيرى بعض الفلاسفة أن دراسة المنطق لا شأن لها بعلم النفس أي بقدرات الإنسان الداخلية على الاستدلال، أي بكيفية التفكير من الناحية النفسية الباطنة، وإنما هو علم معياري يتعلق بالمعيار الذي يميز الاستدلال الصادق من الكاذب، فهو يتعلق بصورة الفكر، وبصورة الأدلة، ويصوغ صيغا تمثل تلك الصور في نظام من الرموز، وهذه الصيغ تستخلص من الأمثلة الجزئية من الحجج، وبالجملة فان هذا الموقف يرى أن المنطق لا صلة له بالعمليات النفسية، ويمثل هذا الرأي الفيلسوف الرياضي الألماني قوتلوب فريجه G. Frege حيث يذهب إلى أن

---

1. Susan Haack, "Philosophy of Logics", Cambridje University Press, 1993, p. 1.

المنطق موضوعي وعام، أما الجانب النفسي فهو فردي خاص أي ذاتي، ولذلك فهو يرى أن معنى الجملة مثلا ليس فكرة : Idea (حقيقة عقلية) ولكنه شيء مجرد موضوعي، وبما أن الأفكار ذات طابع عقلي فإنها في أساسها فردية، أما القضايا أو الجمل والعبارات فهي موضوعية، ومعرفة عامة، فالعبارات إذن عنده موضوعية، ويمكن الوصول إلى معناها باعتبارها سلوك المستعملين للغة، في تلفظهم بها، ولكن كيف نفصل بين ما هو منطقي وما هو نفسي ونميز بينهما في الاستدلال ؟

ويرى الموقف الثاني أن المنطق ليس سوى وصف للعمليات العقلية (يصف كيف نفكر)، لأن المنطق يعني بدراسة الحجج، ويميز الصحيحة منها من الباطلة بربط النتائج بالمقدمات، لوجود علاقات بين هذه المقدمات ونتائجها مثل علاقة اللزوم، وعلاقة التضمن، وعلاقة الإضافة، فالاستدلال هو في الواقع عمليات عقلية كأن يعتقد شخص أن هذه القضية المعينة مستخلصة من تلك، فالمنطق إذن معياري في جانبه المتعلق بالاستدلال، وهذا ما يذهب إليه كنط مثلا .

وأما الموقف الثالث فيرى أن المنطق ليس وصفا، ولا تصويرا للعمليات العقلية، وإنما هو وضع قواعد للعمليات العقلية، أي كيف ينبغي أن نفكر، وهذا ما يذهب إليه بيرس Peirce، فمعيار الاستدلال الصحيح هو لُبّ المنطق، وهذه المعايير تفرض وتوضع وضعا .

وتثار في فلسفة المنطق مشكلة أخرى، وهي وضع الصيغ المنطقية للعبارات اللغوية، فما هي هذه الصيغ ؟ وما هي صحة الحجة في مختلف صور الاستدلال ؟ وذلك أن بعض المناطقة يشك في جدوى وضع صيغ منطقية مرضية للاستدلال بالنسبة للغة العادية اليومية، ويرى أن المنطق في حاجة إلى أن يقوم مقام الاستدلال في العبارات اليومية العادية، بدلا من أن يكون صدى لها، لأن هذه اللغة العادية من الصعب أن توضع لها صيغ يرضى عنها المنطق، فلا ينبغي أن يكون المنطق مجرد صدى لهذه العبارات التي يقع بها الاستدلال،

كما يرى بعض الفلاسفة أننا لا نحتاج إلى المنطق إلا في المرحلة الأخيرة من تفكيرنا، فإننا حينما نفهم مشكلة ما، ونجد لها حلا، نأتي بعد ذلك إلى وضعها في بنائها المنطقي المجرد. ولهذا فإن الرموز المنطقية ليست مساعدة للفلاسفة كثيرا في معالجتهم للمشكلات التي لها طابع إشكالي بحيث لا يكون الفيلسوف على يقين كيف يضع هذه الرموز، بوضوح تام.

ولكن أصدقاء المنطق الصوري يسارعون بالإجابة بأن الفلاسفة إذا التزموا بفن صياغة حججهم، وصاغوها في صيغ منطقية، فإن ذلك يقلل من الحجج الفاشلة في مجال الفلسفة[1].

ومن المسائل المتعلقة بفلسفة المنطق ما إذا كان النسق المنطقي (المنطق الصوري) يختلف عن الأنساق الأخرى مثل نسق الحساب أو نسق الهندسة أو مسلمات البيولوجيا أو مسلمات الفيزياء، وذلك أن المنطق متعلق بصحة الاستدلال في ذاته وصورته، بقطع النظر عن المضمون، أو عن الموضوع الذي ينطبق عليه، وكما يرى Ryle فإن موضوع المنطق موضوع محايد : (Topic - Neutral)، وبهذا تستطيع أن تقول بأن أنساق المنطق قابلة للتطبيق في الاستدلال بقطع النظر عن الموضوعات التي ينطبق عليها، وهذا ما يميز المنطق عن نسق الحساب مثلا، فان نسق الحساب ليس موضوعه محايدا، لأنه يدور حول الأعداد، فهي موضوع محدد، أما المنطق فانه محايد، لأنه يتعلق بصورة الحجة، أو الاستدلال، لا بمضمونه ومادته، ولكن يثار هنا سؤال، وهو كيف نميز بين صورة الاستدلال ومحتواه ؟ وبالرغم من هذا فإنه يبقى غموض في مشكلة الصورة، فإن المنطق الذي يسمى بالمنطق الأمري Logic Imperative يتعلق بعبارات الأوامر فقط، والمنطق الزمني يتعلق ببيان زمن العبارات في الماضي أو الحاضر، قبل، أو بعد، أو تعيين تاريخ اليوم كما يرى بعض الفلاسفة، فهناك عنصر زمني بالعبارات المنطقية مع الأبعاد المكانية

---

1. Trevor, Ibid, P.49 .

الثلاثة. أما بريور : Prior A.N. فإن الصيغ المنطقية الرمزية عنده تحدد كلها بالزمن الحاضر. وإن كان يراعي في ذلك كله الصورة أكثر من مراعاة المحتوى، وعلى كل حال فإن مشكلة الصورة تحتاج إلى تدقيق أكثر[1] لأن الزمن يرجع إلى المحتوى أكثر مما يرجع إلى الصورة ولذلك يحذف Quine الزمن ويهمله، فالعبارات كأنها أبدية ولا تغيير في القيمة المنطقية للصدق، بخلاف من يعتبر الزمن فإن الصدق عنده متغير أو الحقيقة متغيرة[2]. وهذا كله يحتاج إلى تدقيق أكثر مما أشرنا إليه.

وكذلك مسألة التمييز بين نسق المنطق، وأنساق أخرى، يحيط بها الشك، ويحتاج إلى مناقشة أكثر، فإن بعض النظريات الرياضية مثل نظرية المجموعات عامة جدا في تطبيقاتها، ويبدو أنها ذات صلة وثيقة بالمنطق، في حين أن ما يسمى بالمنطق المعرفي، أو بالمنطق الاختياري مثلا يبدوان محدودين أكثر بالموضوع، مما هما متعلقان بالصورة المنطقية، فالمنطق المعرفي يتعلق مثلا بقولك : أعرف، أعتقد، وما شابه ذلك مما هو متعلق بالمعرفة فقط، أما المنطق الاختياري فيتعلق بقولك مثلا : أفضّل، واختار، وما أشبه ذلك، ولهذا تحتاج مسألة صورية المنطق المحايدة إلى نظر، وكذلك التمييز بين الصورة والمضمون.

وهنا تثار مشكلة وحدة نسق المنطق، أو كثرته، فهل النسق المنطقي واحد أو كثير؟ بحيث يتعلق كل نسق منها بمجال محدد، فما هو مجال المنطق وما هو موضوعه؟ كما أشرنا من قبل، وهل الصحة لا تكون إلا لنسق واحد وما عداه فهو باطل أم أن الأنساق المتباينة متساوية من حيث الصدق ؟

توجد في عصرنا هذا عدة أنساق من المنطق، منها المنطق التقليدي الأرسطي، ومنها المنطق الكلاسيكي ذو القيمتين (صادق أو كاذب)، ويتفرّع

1. Susan, Ibid, pp. 5-6.
2. Ibid. p. 160.

منه حساب القضايا، أو العبارات، وحساب المحمول، ومنها المنطق الممتد (أي الذي زاد واتسع في صورته الأرسطية التقليدية، ويشمل منطق الجهة Model Logics وهو صياغة الحجج بمفهومي : الضرورة والإمكان، ومنها المنطق المقيد بالزمان، Tense Logics (الذي ينص في العبارات على أنها في الماضي أو في الحاضر) والمنطق المقيد بالوجوب والاستطاعة Deonticlogics (يجب، يستطيع)، والمنطق المعرفي أو الابستمولوجي (ينص فيه على : أعرف، أو أعتقد ...) ومنطق الاختيار (ينص فيه على فعلي : أفضل أو أختار)، والمنطق الأمري (ينص فيه على صيغ الأمر) : Imperative Logics، ومنطق الاستفهام : Erotetic[1] والمنطق المنشق (الذي لا يعترف بالمنطق الارسطي) ويشمل المنطق المتعدد القيم (صادق، كاذب، لا صادق ولا كاذب أي له ثلاث قيم) ومعنى هذا حذف الثالث المرفوع، والمنطق الحدسي Intuitionist Logics وتمثله مدرسة في فلسفة الرياضيات تعتبر الأعداد بناءات عقلية. ويمكن أن يؤيد المنطق القديم، ومنطق الكم Quantum Logics المتعلق بعالم الأجزاء الصغيرة (الذرات) والمنطق الحر Free Logics الذي يتناول الموضوعات الخيالية Fictional Objects لا الواقعية فيتناول ما هو غير موجود، بل الأمور المستحيلة أيضا[2].

أما مسألة تعدد أنساق المنطق أو وحدتها فإن المنطق ذا القيمتين مثلا هل هو أفضل من المنطق المتعدد القيم ؟ هل يجب أن نختار أحدهما، وعلى أي أساس يكون الاختيار كما أشرنا من قبل، وهل تتغير النتائج بتغير نسق المنطق ؟ إن بعض الفلاسفة مثل كنط يزعم أن المنطق واحد وأنه علم تام كامل، استوفى كل ما هو جوهري في عمل أرسطو، ولكن جاء بعده : Boole وFrege وRussell وأضافوا ما هو أكثر دقة، وأقوى في تقنيات المنطق، وتأثروا بالاهتمامات الرياضية، مما جعلهم يأتون ببديل للمنطق الثنائي (ثنائي

1. Ibid. pp. 4-5 , 175 - 176.
2. Ibid, p. 71.

القيمة) ألا وهو المنطق المتعدد، كما فعل Lukasiewicz (الذي جاء بالقيمة الثالثة التي لا تكون عنده معينة بل إنها ممكنة فقط) فلا هي صادقة، ولا هي كاذبة، وهذا يؤدي كما قلنا إلى القضاء على المبدأ المنطقي أو مبدأ الفكر، وهو مبدأ الثالث المرفوع، وكذلك مبدأ عدم التناقض أيضا، فالقيمة الثالثة لا هي مبرهنة ولا غير مبرهنة، فهي لا معنى لها أو متناقضة، (القضايا التي ستحدث في المستقبل لا يحكم عليها بالصدق، ولا بالكذب، فهي غير محددة. وكما يرى : Reichenbach في الكنتم ميكانيك " أنه يمكن قياس موقع الجزيئي، وكذلك قياس زمنه كل منهما على حدة، ولكن يستحيل قياس موقعه وزمنه معا، وذلك في عالم الذرات، وكذلك فإن Bohr وHeisenberg يريان أن القول بقياس موقع الجزيئ ولحظته في آن واحد أمر لا معنى له، وحتى إذا كان لذلك معنى، فإنه ليس صادقا ولا كاذبا في نظر Bohr لأن ذلك غير محدد Inderminate وهذا في نظره مبرر لإيجاد منطق جديد، وينسحب هذا على بعض القوانين مثل مبدأ حفظ الطاقة[1]، فهو لا صادق ولا كاذب.

أما تعدد قيم المنطق فيرى بعضهم أنه له أربع قيم، مثل Prior، أو اثنتي عشرة قيمة كي تساعد على العمل في الحاسب الآلي لمعرفة مثلا أمراض النبات، فيما يرى Michalski على امتداد اثني عشر شهرا. كما أن المذهب الحدسي في المنطق يذهب إلى أن المنطق القديم غير صحيح في بعض جوانبه، وأن المنطق أمر ثانوي بالنسبة للرياضيات، ولا يعدو أن يكون المنطق مجموعة من المبادئ التي اكتشفت بعديا (بعد التجربة) لتحكم الاستدلال المنطقي، وهذا يتعارض مع تصور المنطق القديم الذي يرى أن مبادئه تنطبق على كل أنواع الاستدلال بقطع النظر عن موضوعاتها، وذلك لأن الرياضيات عند الحدسيين إنما هي في جوهرها نشاط عقلي، وأن الأعداد نفسها هي عبارة عن حقائق عقلية، ولكن هل تعدد الأنساق المنطقية أمر ممكن أم أنها

---

1. Ibid, P.211.

جميعا ترتد إلى نسق المنطق القديم مع التعديل والإضافة فحسب ؟ وأنت ترى مما سبق عرضه خلافا بين المناطقة في الإجابة عن هذا السؤال، كما تتعدد الإجابة أيضا عن السؤال القائل : هل يمكن أن يكون نسق منطقي مّا صحيحا وحده من بين سائر الأنساق المختلفة ؟

يذهب أصحاب المذهب الأداتي إلى أنه لا يقال في أي نسق منطقي أنه صحيح أو غير صحيح، وإنما يقال هو ملائم أو غير ملائم أو أنه أكثر فائدة من غيره، باعتبار أن المنطق مجموعة من القواعد أو من العمليات لا ينطبق عليها مفهوم الصدق أو الكذب الصحة أو البطلان، فلا معنى للكلام على نسق منطقي بأنه صحيح أو غير صحيح، أما المذهب الواحدي فيرى أنه لا يوجد إلا منطق واحد، وأنه يمكن القول بأن نسقا منطقيا ما غير صحيح، وبوجود نسق أعلى ينطوي على مفهوم صحة الحجج وصدقها، وبهذا المعيار يقاس ويعرف المنطق ما إذا كان صحيحا أم لا .

ويشترك في هذا الرأي مذهب تعدد المنطق مع المذهب الواحدي، والذين يقولون بالتعدد يرون أن نسقا ما من أنساق المنطق يمكن أن ينطق على مجال معين دون غيره، أما الواحديون فيتصورون المنطق في صورة نسق عام، وصيغة مجردة يقوم عليها الاستدلال بقطع النظر عن موضوعه، كما يرى الواحديون أن المنطق المنشق ينافس المنطق القديم وينازعه، ومذهب التعدد في جملته لا يرى هذا الرأي.

وأما من الناحية الابستمولوجية فان أي عبارة ليست معصومة من المراجعة، فهذا - فيما يرى Quine، العالم كبلر راجع بطليموس وأصلحه، وهذا آينشتاين راجع نيوتن وعدله، وهذا داروين راجع أرسطو وصححه، ولهذا فان Quine يرى أن المنطق قابل للمراجعة والتصحيح، كما يذهب بوبر Popper إلى أنه يمكن أن يقع الخطأ في النظريات العلمية، ولكن لا يمكن أن يمتد هذا إلى المنطق فهو آمن من كل ذلك، لأن الناس يقبلون في أنفسهم أن

تكون بعض قوانين الفيزياء خطأ، ولكنهم غير مستعدين لقبول أن تكون مبادئ المنطق خطأ، لأنهم يرون أن مبادئ المنطق ضرورية، وبما أنها ضرورية فهي لا يتطرق إليها الفساد، وبما أن قوانين المنطق لا تكون باطلة فإن اعتقاد الإنسان في قوانين المنطق أنه لا يمكن أن يكون خطأ، بيد أن هذا الدليل غير سليم، فإن بعض قواعد المنطق أصبحت محل مناقشة، ورفضها بعض الناس مثل قانون الثالث المرفوع[1].

أما John Von Neuman فهو من أنصار التعدد في أنساق المنطق، كما تعددت أنساق الهندسة، ويذهب إلى أنه إذا كانت اللغات مثلا كاليونانية أو السنسكريتية والعربية ظواهر تاريخية أو وقائع زمنية، وليست ضرورات منطقية مطلقة، فإنه من المعقول أن نعتقد أن المنطق والرياضيات كذلك وقائع أو ظواهر تاريخية وصيغ عرضية للتعبير، ومن ثم يمكن أن يحدث لها تغييرات جوهرية أي يمكن أن يكون لها بديل في صيغ أخرى غير هذه الصيغ التي تعودنا عليها[2]، وقد يقال، إن هذا القول يمس بموضوعية المنطق، ويبعدنا عن منطق أرسطو، ولكن من الناحية التاريخية نجد أن المنطق لم يتطور في خط مستقيم من أرسطو إلى المنطق الرياضي اليوم الذي طوره رسل، ووايتهيد وقد بين Bochenski أنه لا يوجد منطق واحد، ولكن بالأحرى عدة أنساق منطقية مختلفة، لأن المنطق ليس صورة مطابقة للواقع الخارجي، فبناء المنطق ليس مطابقا لبناء الواقع حتى يمكننا القول بأنه إذا تعددت أنساق المنطق فلا تكون كلها مطابقة للواقع، وإنما نسق واحد هو الذي يكون كذلك، نظرا لانعدام علاقة المطابقة ذاتها هنا.

ولابد أن نوضح في هذا المجال أنه من الضروري التمييز في المنطق بين ما هو في العالم من أشياء على ما هي عليه في الواقع، ونفس الأمر، وما يقال

1. Ibid, P.233.
2. Ratalin, G. Havas, "Logic and Dialectic Essays in the Philosophy of Logic", Boudapest, 1989, p.1.

عن هذه الأشياء من أقوال، فهذه الأقوال تعبّر عن مفاهيم في الذهن بقطع النظر عما هو في الواقع، فالعبارات المنطقية لا تصف العالم، وما فيه، وإنما تتناول الطريقة التي بها ننظر إلى العالم، فنحن إذن نناقش هذه الطريقة في النظر لا الأشياء نفسها، ولذلك يفرق المناطقة التحليليون بين « الموضوع الواقع » وموضوع المنطق، فموضوع الواقع هو الذي نرجع فيه إلى الواقع الخارجي لنتأكد منه بالتجربة فهو موضوع خارج أنفسنا، أما موضوع المنطق فهو المفاهيم الموجودة بأذهاننا، لا نرجع إلى الواقع لمعرفة صحة ذلك أو عدم صحته، وإنما نرجع إلى مدى التماسك العقلي، وعدم التناقض، ليكون الفكر متسقا مع نفسه، لا مع الواقع الخارجي.

وهذا الأمر نفسه نجده أيضا في القضايا الرياضية التي لا نلجأ في إثبات صحتها إلى الواقع، وإنما نبرهن عليها عقليا بأن نبين أن نتائج القضية مستنبطة من مقدماتها استنباطا لا تناقض فيه، وهذا الفرق هو الذي يعبّر عنه الوضعيون المنطقيون بالتمييز بين القضايا التحليلية التي يختص بها المنطق والرياضيات، والقضايا التجريبية أو التركيبية التي تمتاز بها العلوم، وهذه الأخيرة هي التي تكون صورة منطقية للواقع.

ومن أهم المسائل التي نريد أن نختم بها هذه الفقرة وهي العلاقة بين المنطق والرياضيات أنه نشأ اتجاه يرمي إلى رد الحساب إلى المنطق وبدأ هذا الاتجاه لايبنتز، وطورها فريجه، فيرى أن العبارات الحسابية يمكن أن يعبّر عنها في حدود منطقية خالصة، كما يمكن إذن اشتقاق النظريات الحسابية من بديهيات منطقية محضة، ولكن هذا الرأي يحيط به شيء من الشك، فإن نظرية : Godel (عدم الاكتمال) بينت أنه من غير الممكن أن نشتق كل حقائق الحساب من أي مجموعة من البديهيات، كما يري بعض المناطقة أيضا مثل Susan أن البديهيات التي ردّ إليها فريجه مسلمات Peano الحسابية ليست منطقية خالصة، كما ذهب Quine إلى القول بأن نظرية المجموعات لا ينبغي أن تعتبر من المنطق، وإنما هي نظرية في الحساب فقط، وإن كان زعمه

هذا ليس حاسما، ولماذا اهتم فريجه برد الحساب إلى المنطق ؟ السبب على الأقل في جزء منه يرجع إلى غرض معرفي ابستمولوجي، وذلك بناء على أن فريجه يحسب مبادئ المنطق واضحة بذاتها، ولذلك فإنا إذا بيّنا أن قوانين الحساب يمكن أن تشتق من مبادئ المنطق فإننا بسبب ذلك نجعلها في أمن ابستمولوجيا، وقد أشار رسل إلى تناقض منطق فريجه، وعدم تماسكه، وهذا ما يلقي ظلالا من الشك على مفهوم كون Kuhn لمبادئ المنطق على أنها بيّنة بذاتها Self Evident، ولهذا فإن الجانب المعرفي الذي قصد إليه فريجه قد ضاع[1] ولذلك أيضا يمكن أن نتساءل هل النسق الصوري يمكن أن يحسب منطقا، ويثير هذا السؤال مسائل فلسفية عميقة وصعبة يمكن متابعتها لمن أراد المزيد من البحث.

2. 7- الفلسفة الخلقية

يتساءل الإنسان في مواقف كثيرة يواجه فيها مشكلة : كيف يمكن لي أن أقرر فيها ماذا يجب أن أعمله. كما يتساءل أيضا فيما إذا كان عمل من الأعمال التي قام بها هو أو غيره صوابا أم باطلا، وقد نتهم أنفسنا أحيانا أو غيرنا بأننا ارتكبنا ما لا يليق، ففي مثل هذه المواقف نحن نصدر أحكاما أخلاقية، فنحكم على الأفعال التي قمنا بها نحن أو غيرنا، أو نفكر فيما إذا كان من المناسب أن ننجزها أولا، خاصة أننا نعيش في عصر يحدق به نوع من عدم اليقين الأخلاقي وموجة عارمة من التحدي للمبادئ الأخلاقية بدعوى أن تلك المبادئ تتعارض مع الحرية الشخصية، ففي مثل هذه الفوضى هل يمكن أن يكون في هذا المجال الأخلاقي طريق يبرهن، ويبرر النظام الأخلاقي، فنحن مثلا نحكم على الطالب الذي يغش في الامتحان، أو على الشخص الذي يستلف مالا ثم لا يعيده إلى صاحبه أو ينكر أنه استلف منه أن ذلك عمل غير أخلاقي، والسؤال المهم هنا هو كيف نبرر حكمنا الأخلاقي

1. Susan, Ibid. p. 10.

هذا ؟ على أي قاعدة أو على أي معيار يستند ؟ فعندما تفكر أيضا ثم تقوم بفعل ما بعد روية فإنك تعتمد على أساس سليم تبني عليه فعلك هذا، كما تبني عليه حكمك على فعل الآخر.

وعندما تدافع عن قرارك الأخلاقي، وأفعالك، فإنك تفعل ذلك بالرجوع إلى مرجع هو المعيار الأخلاقي مثل : «لا تقتلوا النفس التي حرم اللّه إلا بالحق»، وتقوم الفلسفة الأخلاقية على البحث النقدي فيما يراه الناس أنه معيار أو قاعدة ينبغي أن يراعيها الإنسان في سلوكه.

يرى بعض الفلاسفة أنه من الممكن أن نبرر الاعتقاد في وجود المعايير الأخلاقية على النحو الذي نبرر به وجود الحقائق العلمية، فنقرر أنه توجد لدينا حقائق أخلاقية كما نقرر أن الماء يتجمد في درجة الصفر، ويغلي في درجة مئة، كذلك فإن جريمة القتل منافية للأخلاق وأن الأمانة عمل أخلاقي، فكما أن القوانين العلمية في الطبيعة حق، في كل زمان وفي كل مكان، فكذلك القوانين الأخلاقية حق بالنسبة لكل شخص في أي موقف من المواقف، فتبعا لأولئك الذين يتمسكون بهذا الرأي فإنه لا يوجد فرق بين هذين النوعين من القوانين، سوى أن الحقائق الواقعية الطبيعية تحكمها قوانين يمكن لنا أن نختبر صحتها بالمنهج العامي، أما صدق الحقائق الأخلاقية فتسبر باللجوء إلى الحس الأخلاقي الذي يحمله في ضميره كل إنسان، فأنت من حيث أنك إنسان تصدق حواسك، تصدق ما تراه عيناك، وما تسمعه أذناك، وغير ذلك من الحواس، فكذلك وبالضرورة نفسها تصدق ما يمليه عليك قلبك أو ضميرك بالنسبة لما هو فضيلة وما هو رذيلة، ما هو شرف وما هو خساسة، ولكن هذه النظرية تصاب بشيء من الاضطراب إذا شاهدنا وعرفنا أن ما يمليه ضمير شخص ما يمكن أن يختلف اختلافا واضحا مع ما يمليه ضمير شخص آخر، مثال ذلك ما نراه اليوم من نزاع في العالم بين من يرى أن الإعدام عمل أخلاقي لأنه قصاص مثلا لأن المحكوم عليه بالإعدام شخص قام بإعدام حياة أخرى لا تختلف عن حياته من حيث هي حياة مكرمة، ولا يعدل

الحياة إلا حياة مثلها، وذلك لردع الناس عن الإقدام على القتل، وفي ذلك حفظ للحياة، ولكن نجد من يرى أن الإعدام ليس عملا أخلاقيا لأنه قضاء على النفس البشرية وأنه ينبغي العدول عنه، فكيف إذن نفصل بين هذين الرأيين ؟ يمكن أن نزعم بأن ضمير شخص ما منحرف، ولذلك فإن حسه الأخلاقي مريض أو به خلل، ولكن كيف نقرر أي الضميرين المنحرف وأيهما السليم ؟ وإذا حكمنا على ضمير ما بأنه منحرف فيمكن أن نتهم أيضا بأن ضميرنا منحرف، فهل نلجأ إلى التصويت ؟ لنأخذ بالنظرية الأخلاقية الصحيحة، التي تأخذ بها الأغلبية، ولكن الأغلبية أيضا يمكن أن يزعم زاعم أن ضميرها منحرف، وهكذا نقع في دائرة لا بداية لها ولا نهاية أو بدايتها هي نهايتها فنعود إلى السؤال نفسه لأن الضمير أصبح غير محدد بوضوح.

ويرى أصحاب الوضعية المنطقية أن السبب في ضياعنا في اللجوء إلى الضمير هو الاعتقاد بأنه يوجد من بين الأفعال ما هو صواب، وما هو خطأ، وأنه إما أن يكون الحكم الأخلاقي صوابا وإما أن يكون خطأ، ويرون أن هذا الاعتقاد غير صحيح. لأن الأحكام الأخلاقية ليست إلا اختيارات شخصية، ورغبات ذاتية، فأنت إذا حكمت بأن الإعدام عمل أخلاقي فإنما تعبّر مجرد تعبير عن اختيارك لإثبات الإعدام، وكذلك إذا رأيت أن الإعدام عمل غير أخلاقي فأنت تعبّر عن مجرد اختيارك لاثبات ذلك، وإلغاء حكم الإعدام بدلا من وجوده من بين القوانين، فهذا بمثابة محاولة اختيار اللون الأسود بدل الأحمر على أنه هو الأفضل، فليس يوجد معيار موضوعي نعتمد عليه، في تفضيل أحد اللونين، كذلك لا يوجد معيار موضوعي في اعتبار الإعدام عملا أخلاقيا أو غير أخلاقي، وإنما غاية ما هنالك أن كلا من الاتجاهين يعبّر صاحبه عن مشاعره ورغباته الشخصية وينتج عن هذه النظرة أنه لا توجد حقائق أخلاقية، وإنما الذي يوجد هو الاختيارات الأخلاقية فحسب، فبعض الناس يختارون مثلا الأمانة، وبعضهم يختار الخيانة، لعدم وجود منهج معقول ومبرر كاف للأخذ بأحد هذين الشعورين الأخلاقين المتعارضين، ولكن هذا

الرأي يمكن مناقشته، ونعود إلى السؤال نفسه مما يوقعنا في حرج في محاولتنا فهم طبيعة الحكم الأخلاقي[1]. ولكن أين حكم العقل هنا ؟

من أسمى الوظائف التي يقوم بها العقل هو التأمل النقدي في القيم التي يحيا الإنسان تبعا لها، لأن هذه القيم هي أساس أحكامنا على غيرنا، وعلى أنفسنا في مسألة كيف يسلك الإنسان في حياته ؟

فالفلسفة الأخلاقية إذن هي دراسة النظريات التي قيلت في القيم الأخلاقية، والمفاهيم التي استعملت في بيان حقيقتها وإثباتها، وينبغي التمييز بين النظرية التي تصف كيف ينبغي أن نحيا، وتسمى هذه الدراسة، دراسة في نطاق « المستوى الأول»: First Order أو الأخلاق المعيارية، والبحث التأملي في الاعتقادات والمفاهيم والآراء التي قيلت في « المستوى الأول » ويسمى هذا البحث « ما وراء الأخلاق » "Meta Ethics"، وكلاهما ذو جدوى في دراسة الفلسفة الأخلاقية.

فالفلسفة الأخلاقية بهذا الاعتبار إنما هي دراسة النظريات الأخلاقية، وفحص المفاهيم الأساسية في الأخلاق التي تهم الموجود البشري، وتشكل حياته، وقراراته لما ينبغي أن يفعل أو أن يذر، كما توجهه في حكمه على أفعال الناس وأحكامهم، بما في ذلك أحكامه وأفعاله هو بالذات، وتحاول الفلسفة أن تفهم الأصول التي تركن إليها هذه الأفعال والأحكام، إن كلمة الأخلاق تشير إلى ما طبع عليه الإنسان أو ربيّ عليه، في مختلف أوجه سلوكه في حياته، وكلمة : Ethics في اليونانية تدل على الطبع الشخصي أيضا، أما كلمة : Moral فهي من أصل لاتيني تدل على العادة الاجتماعية[2] التي تشمل القواعد والواجبات، كما تشمل في اللغة العربية : المروءة، وحسن القول، وحسن المعاملة، والنطف، والرقة، وقد تتفق أو تختلف القيم الأخلاقية مع قيم

1. Steven M. Cahn, "A New Introduction to Philosophy", University Press of America, London, 1989, p. 93.
2. Grayling A.C. Ibid, p. 546.

الجمال، وقيم الاقتصاد والسياسة، وتضرب فلسفة الأخلاق جذورها في عدة ميادين أكثر من أي فرع فلسفي آخر، فهي تتصل بجميع فروع الفلسفة، وبغيرها من المعارف الإنسانية وتجاربها، فهي تتصل بأعمق الأفكار، وأدق المشاعر عن الحياة، حياة الإنسان نفسه، وعلاقاته بالآخرين في الوقت نفسه، والقيم بمثابة الضوابط التي تحكم المجتمع، وتشكل علاقة الفرد بغيره، ولفلسفة الأخلاق علاقة وثيقة بالموضوعات الأخرى، مثل الفلسفة السياسية كما نرى ذلك في أعمال Rauls (1961)، وتتعلق بفلسفة القانون وبالفلسفة النفسية، مثلما تتعلق بأغلب العلوم الاجتماعية، وتتجه فلسفة الأخلاق إلى عالم التجريد، فهي تحتاج أن تقوم بنوع من التوازن نظرا لتعقد الحياة أخلاقيا، بحيث أصبحت في تطورها تقاوم وتتحدى الجانب الأخلاقي، وتحاول أن تنفلت منه. ونحسب أن الفلسفة الأخلاقية تمثل نسقا أعلى Order Higher- لأنها تناقش طبيعة الأحكام الأخلاقية، وهل هي حقائق موضوعية ؟ ومحور هذه الفلسفة إنما هو البحث في معيار تصنيف الأفعال إلى أفعال أخلاقية وإلى أفعال غير أخلاقية، أفعال حسنة، وسيئة، فضائل ورذائل، فمن أين جاء هذا التصنيف والتقويم، وما هو أساسه ؟ وما هي طبيعة البرهان الأخلاقي ؟ وما المنهج الذي نستعمله في كل ذلك ؟ وهل الحكم الأخلاقي لا يعدو أن يكون تعبيرا عن رغبات أو عدمها كما يزعم الوضعيون المنطقيون (منذ 1920 إلى 1930) وعلى رأسهم آير Ayer, A.J.[1] الذي نشر هذه الفلسفة الوضعية وجعلها شعبية في بريطانيا، وهل هذه النظرة الانفعالية إلى الأخلاق لا تؤدي في النهاية إلى فقدانها موضوعيتها، إن لم تؤد إلى القضاء عليها، وعدم إمكان فيامها ؟ وهل القيم الأخلاقية قابلة للعالمية كما يزعم كنط ؟ وهل هي مطلقة أم نسبية ؟ وهل هذه الخاصية (العالمية) هي من خصائص منطق الأحكام الأخلاقية ؟ وما هي أهمية دراسة اللغة الخاصة بالأخلاق ؟

---

(1) في كتابه : Ayer, A.J. "Language, Truth and Logic", (Hamondsworth) 1976. وهو قد ألفه سنة 1936.

وهو ما قام به Hare, R.M. (1952) حيث اعتقد أن الأخلاق مجموعة من المبادئ، وهذه المبادئ عامة يمكن استخلاصها من تحليل اللغة الأخلاقية، ولكن الأخلاق من جهة أخرى هي بحث في بناء الفكر الأخلاقي، ومفاهيمه المحورية للوصول إلى نظرة أخلاقية شاملة.

إن الفلاسفة في مجال الفاسفة الأخلاقية يحاولون الوصول إلى مفاهيم أخلاقية عامة مقبولة تصلح لأن تكون معايير للحكم على أفعال ومواقف معينة، ويؤكدون ذلك بأدلة.

ولكن ما هي الطريقة التي يمكن بها الاستدلال على النظريات الأخلاقية، وما هو منطقها ؟

ترى طائفة من الفلاسفة أن معاني الحدود الأخلاقية لا تعتمد على التجربة الحسية ولا على المشاهدة كما تفعل العلوم في إثبات قوانينها، وإنما تؤكد الفلسفة الأخلاقية مبادئها بحدود أخلاقية أخرى أو ابستمولوجية، وتذهب الطريقة الطبيعية Naturalism في إثبات الأخلاق إلى أنها لا تحتاج في تحديد معاني المفاهيم الأخلاقية إلى حدود أخرى أخلاقية أو ابستمولوجية، وإنما يمكن شرحها باستعمال مفاهيم تجريبية ومنطقية، وأن المبادئ الأخلاقية يجرى عليها ما يجري على قوانين العلوم التجريبية من استعمال جهاز منطقي، ومن تقويمها بأقصى درجة بالعودة إلى معطيات التجربة أو الاستبطان.

ومن وظيفة الفلسفة الأخلاقية أن توضح الحدود والمفاهيم الأخلاقية، وكيف يمكن إثباتها بنظرة بعيدة العمق لطبيعة الإنسان والمجتمع، وبالنظر إلى الأفعال وما تتطلبه من قراءة للعواقب قراءة موثوقا بها لتحديد أغراض هذه الأفعال، وبالنظر إلى مسألة الضبط الاجتماعي في مجتمع معقد يتطلب بالضرورة وجود قواعد عامة لهذا الضبط، لأن الناس يتسمون بالحرص على مصالحهم الخاصة وبالذكاء، فيمكن الاعتماد على التأمل في وظيفة العلم،

ووظيفة الضمير في المجتمع للوصول إلى ما يهدي الفيلسوف كي يتسنى له أن يوضح ويحدد معاني المفاهيم الأخلاقية وحدودها. ووضع معيار لتقويم مبادئ الأخلاق وكذلك فإن شرح هذه المفاهيم يساعد على معرفة الطريقة التي يمكن بها إثباتها، ومن هذه المفاهيم : الفعل، الاختيار، الإرادة، النية، الدافع، الغرض. فالمذهب الطبيعي في الأخلاق إذن يرى أن الأحكام الأخلاقية تنصب على وقائع من الأفعال، فالحكم على استقامة فعل ما من الأفعال إنما هو حكم على واقع من حيث اللذة التي يؤدي إليها هذا الفعل مثلا، فالحكم على المؤسسات الإنسانية إنما هو حكم على ما إذا كانت تؤدي إلى بقاء المجتمع ونموه ونفعه كما يرى أصحاب المذهب النفعي مثل : ستيوارت ميل Stuart Mill وجيريمي بنتام Jeremy Bentham ممن يرى أن الحكم الأخلاقي هو حكم واقعي على كمية اللذة التي تؤدي إليها الأفعال، وكما يرى هربرت سبنسر Herbert Spencer (ت 1903) من أنصار النظرية التطورية أن الحكم على المؤسسة هو حكم على مدى انتاجها لما يؤدي إلى بقاء المجتمع وتطوره.

ويذهب أنصار المذهب البراجماتيزمي (العملي) مثل John Dewey (ت 1952) إلى أن الحكم الأخلاقي أيضا حكم واقعي، فالحكم بأن هذا الفعل خير، هو حكم على ما يفضي إلى إرضاء مستمر لحاجات تواجه الإنسان وتصارعه، ولكن هناك اعتراض وهو أنه ينبغي التفرقة بين الواقع، وما ينبغي، بين الواقع والحق، بين الواقع والواجب، وعلى كل حال فإن المنهج السليم في الحكم الأخلاقي هو الإحاطة بكل وقائع الموقف قبل الحكم عليه، إذ يمكن أن تكون مسألة القانون هي عينها مسألة واقع حاضر للحكم عليه.

وأنكر اتجاه آخر هذا المذهب الطبيعي وذهب إلى أن الخير مثلا لا يمكن تحديده بأنه خاصية طبيعية، مثل : Moore, G.E. بدعوى أن الخير في ذاته ليس خاصية طبيعية، أو أنه فيما يذهب آخرون ليس خاصية من الخواص أصلا، ولا يمكن تحديده، ولذلك أعلن مور عن فشل المذهب الطبيعي، وجعل عالم القيم عالما مستقلا عن عالم الواقع، ومعنى هذا أن الخصائص

الأخلاقية ليست خصائص طبيعية، كما يرى هيوم : Hume (ت 1776!) أنه لا يمكن استخلاص كلمة : يجب "Ought" مما هو " كائن " أو يكون : "is" أي لا يمكن استنباط حجة صحيحة من مقدمات واقعية نتيجتها أخلاقية، بخلاف: Arthur Prior فإنه يمكن في نظره استخلاص : "يجب" من "يكون" ولكن هذا يحتاج في إثباته إلى دراسة أدق، وفحص نقدي أنفذ[1]. وعلى المتأمل أن يوازن.

ويمكن الأخذ بالنظرية الحدسية وبمنهجها الحدسي، بمعنى أن الإنسان يبدو مقتنعا لاعتبارات معينة بالحكم الأخلاقي، لا لأنه يعتمد على ملكة الحدس وحده، ويزعم أنها هي التي تخدس هذه الأحكام، ولكن عن اقتناع سابق للتأمل النظري، ويعتمد Rawls على ما يسميه بالتأمل المتوازن Reflective Equilibrum بين النظرية والحدس، فيعدل النظرية لتتفق مع الحدس الذي لم يتسم بوضوح كاف، وينبذ بعض الحدوس التي تصطدم مع النظرية[2] وقد طبق هذا المنهج أرسطو من قبل. وزاد : Sidgwich في حسن تطبيقه دفاعا عن النفعية، ويبدو أن النظرية هي التي تجعل نظرتنا الأخلاقية متماسكة أكثر، ويرى شلر Schelr أن القيم لا نصل إليها عن طريق العقل، وإنما هي فطرية قبلية تدركها الحساسية، كما تدرك العين الألوان، وأن المجتمع ليس مصدرا لها.

1-7-2 النظريات الأخلاقية

تتمثل النظريات الأخلاقية في ثلاثة أنماط رئيسة تتمحور في عناصر ثلاثة : النتائج أو العواقب، الفضائل، الحقوق.

فالنظرية الأولى تسمى بنظرية العواقب Consequentialist تتوقف على ما يؤدي إليه الفعل الأخلاقي، من لذة، أو مصلحة، أو منفعة، أو رضا، وبالجملة فإنها تنظر إلى أحسن النتائج، وأحسن حالات الواقع.

---

1. Jonathan Harrison, "Ethical Naturalism", in the Encyclopedia of Philosophy, 1967. Vol.3. p. 70 .
2. Grayling, p. 55.

والنظرية الثانية هي نظرية الواجب التي تتمحور في الواجب أو الإلزام Deontological، وتقوم على الحق الذي يوجب مراعاة حقوق الآخرين، باعتبار أن الفعل المستقيم هو الذي يحترم حق الآخرين، والواجبات الأخرى التي على الفاعل، مثل حق الناس في أن ينالوا مساعدة، وعونا، في الحالات الطارئة.

والثالثة نظرية الفضيلة تتمحور حول الشخص الفاضل، الخيّر، الذي يعجب الناس به أخلاقيا، وتعتمد الفضائل أيضا، على عواقب الأفعال، لا على مجرد نماذج من الأشخاص الفضلاء، أو أفكار شخص أخلاقي، ولكن هذه النظرية الأخيرة لا تقوم بذاتها، لأنها تحتاج إلى النظريتين الأخريين في تحديد المفاهيم، لأن الشخص الفاضل يستعمل هذه المفاهيم في سلوكه، ولكن هل يمكن تجاوز الحق لتفادي مصيبة كبرى ؟ فالحق مرتبط بالقانون وبالسياسة، ومناقشة ذلك فلسفيا، تكون عبر حدود القانون والسياسة، والأخلاق، ويمكن القول بأن بناء نظرية الواجب يعتمد على نظرية العقد الذي يمكن أن يقوم بين عدة أطراف كالأحزاب مثلا أو الاعتماد على مصلحة الناس العامة من الأفكار المقبولة المرتبطة بما يعتبر حقوقا أساسية للإنسان.

ومن أهم التساؤلات في فلسفة الأخلاق هل الأخلاق حقائق موضوعية نستطيع أن نقيم على أساسها اتفاقا عقليا ؟ وذلك بسبب عدم وجود اتفاق في مسائل الأخلاق بين مختلف المجتمعات، والثقافات، بل في داخل المجتمع الواحد، كما نرى في عصرنا كيف تتكثر الثقافات في المجتمع الواحد، فهل الاختلاف يرجع إلى سوء فهم أو سوء تأويل، ويمكن حله عن طريق الفهم الجيد بحيث يتم الوصول إلى اتفاق، وإذا لم يمكن ذلك واستمر الخلاف كما نراه، فهذا يشير إلى أن الأخلاق ليست موضوعية، أما إذا نظرنا إلى "وضع المعنى" "Semantic Status" بالنسبة للعبارات الأخلاقية فإننا نرى أن « معنى العبارات الأخلاقية أصبح عند أنصار الوضعية المنطقية لا يعدو أن يكون تعبيرا عن الرغبات، والاختيارات، والأهواء، والانفعالات، كما أشرنا من قبل، ومن ثم فالأخلاق ليست موضوعية كما يذهب إلى ذلك آير : Ayer، كما يذهب

Stevenson في نظريته وهي أكثر تعقيدا في حدود الانفعال، أما كنط فيذهب إلى أن كل عاقل هو في وضع يمكن له أن يوافق على الأحكام الأخلاقية فإذا قلنا مثلا القتل جريمة " فإنه يمكن حصول الموافقة على هذه القضية الأخلاقية بين العقلاء ولا يظن أن القرار الأخلاقي يتخذ اعتباطا.

ماهي صلة الأخلاق بالدين ؟ يمكن القول بأن الأخلاق جزء جوهري من الدين، وذلك أننا نتعلم القيم الأخلاقية، ونمارسها منذ طفولتنا من خلال الدين نفسه، ففي الكتب السماوية وفي القرآن بصفة خاصة تعاليم أخلاقية جوهرية، واضحة، وفي سنة الرسول محمد ﷺ كذلك قيم أخلاقية عالية، وفي سلوكه قدوة للقيم قاطبة، وقد صوره القرآن نموذجا أخلاقيا عظيما، وجوهر الوصايا العشر الواردة في التوراة أخلاقي. ولا توجد قيم دينية لا تعتبر من حيث هي أخلاقية كذلك. ويمكن أن نشير إلى بعض من النظريات الأخلاقية غير التي أشرنا إليها من قبل مثل :

2-7-2 النظرية الدينية

يمكن تلخيصها في أنها تقوم على أن كل ما أمر به الله وأراده يجب امتثاله، فمعيار الأخلاق إذن هو إرادة، ولذلك ينبغي عندما نفعل فعلا أن يكون مطابقا لما أراده الله تعالى، ولكن كيف نعلم في مواقف كثيرة إرادة الله فيها ؟ إننا نعلم إرادة الله بوحي يوحي به إلى إنسان يختاره وهو يبلغها للناس، وهنا يثار سؤال وهو هل : الأفعال الأخلاقية خير لأن الله أمر بها أو إنما هي - بالعكس - أمر بها الله لأنها خير في ذاتها، وهنا يكون المعيار شيئا آخر مستقلا، تكون أوامر الله طبقا له، ويصبح الإنسان طبقا لهذا المبدأ كأنه مكتف بهذا المعيار الأساسي لا تابعا في أفعاله لأوامر الله، وهذا ما ذهب إليه المعتزلة من الإسلاميين، وأما الأشاعرة فيرون أن مجرد الأمر الالهي هو الدليل على خيرية الأفعال، لأننا إذا قلنا برأي المعتزلة فيلزم من ذلك أن يكون الإنسان يفعل أفعاله تبعا لمعيار الخير، لا تبعا لأوامر الله، ومعنى هذا أن الأخلاق يمكن أن تقوم باستقلال، ولا تحتاج إلى أوامر إلهية.

ويمكن أن يكون الإنسان غير المتدين بدين أخلاقيا. كما يمكن للمتدين أن يكون غير أخلاقي أو يكون له دين بشري، لا يؤمن بوجود الله ومع ذلك يكون أخلاقيا أو يكون الأمر مثل ما يفعل النصارى في العصر الحديث من الذين لا يؤمنون ويرفعون شعار " الله مات " أو اليهود الذين يرون ضرورة إعادة بناء اليهودية باعتبارها مجرد حضارة، وينزعون إلى تأويل الألوهية نفسها، ولذلك فإنهم يرون أن اختيار القيم الأخلاقية إنما هو أمر اعتباطي أساسا، ولا يوجد طريق عقلي يتيح لنا أن نقرر ونختار من بين النظريات الأخلاقية المتنافسة المتعارضة، وهكذا فإن عصرنا يعيش اهتزازا في الأخذ بالقيم الأخلاقية، وتحديا ضاريا لها كما أشرنا من قبل، فأخذ الناس يتجهون في الغرب وفي الشرق أيضا إلى التخلي عن المعايير الأخلاقية اعتقادا منهم أن الأخذ بأي معيار منها إنما هو قيد على الحرية الشخصية، وفي مثل هذه الفوضى من الضروري أن نكتشف طريقا نبرهن به على الاعتقاد في صحة النظام الأخلاقي لننقذ ما يمكن أنقاذه كما أشرنا من قبل[1].

وعلى كل حال فان أغلب الاختلافات حول الأحكام الأخلاقية الرئيسة تبقى مفتوحة أمام حلول عقلية ممكنة.

وكذلك القيم الدينية فإنها تعتمد على فهم العقل لها، على أنها قيم، لا على مجرد نصوص لا مفهوم لها، وهذه المفاهيم قد تختلف العقول في تأويلها، ولكن في إطار أنها قيم يمكن للعقل إدراك أنها قيم، ودعمها بالبرهان، ولذلك فإن القيم الأخلاقية ذات طابع علوي ليس مصدرها هو الإنسان الفرد أو المجتمع فأمامنا هنا أمران في الأخلاق الدينية إما أن نقول :

1- إذا كان كل شيء قد أراده الله إذن لابد أن يطاع ويمتثل أمره.

2- إذا كان فعل ما من الصواب أن تفعله إذن هو مراد من الله وهو آمر به، إلا أن القضية الأولى مسلم بها، أما الثانية فيبدو أنها قابلة للمناقشة، إذ

(1) يراجع في هذا : Steven, Ibid. p. 92.

ليست كل الأفعال الحسنة قد أمر بها، وليست أوامره تشمل كل الأفعال الأخلاقية. أو أنها منصوص عليها جميعا.

3-7-2 نظرية النسبية الأخلاقية

تستعمل النسبية بين الكتاب الانثروبولوجيين، والذين ينتمون إلى هذه النظرية من غيرهم للدلالة أولا على النسبية الوصفية، ومفادها أن القيم أو مبادئ الأخلاق تختلف اختلافا جذريا باختلاف الثقافات أي النسبية الثقافية التي تتبعها النسبية الأخلاقية، ويؤكد أصحاب هذه النظرية أن التقاليد الثقافية هي المصدر الأول لاختلاف الأفراد في القيم، ومعظم هذه الاختلافات إنما هو ناشئ عن كون كل واحد مغروس في أرض ثقافية مختلفة، وفي هذه النظرية لا يستبعد أن يكون سبب الاختلاف هو اختلاف تكوين الفرد وتاريخه الشخصي[1].

وهذا الاختلاف في رأيهم، وهذه النسبية إذا كانت في أمر جوهري فلا يمكن رفعها، حتى إذا اتفق المتنازعون في القيم على خصائص الأمر الذي يقوّمونه. أما إذا كان الخلاف غير جوهري فإنه يمكن رفعه بين مختلف القيم الأخلاقية مبدئيا بسبب تقدم العلم الذي يؤدي إلى الاتفاق على خصائص العمل الذي تقوّمه.

ضُرِبَ لهذا مثل وهو أن بعض المجتمعات يرى الأبناء فيها قتل آبائهم، إذا كبروا، أو أصابهم ضعف لأن هذا يفيدهم في الآخرة، لأن وضعهم الصحي في الدنيا ينتقل هو نفسه إلى الآخرة، فمن الأفضل أن ينتقلوا أصحاء للحياة الأبدية من أن ينتقلوا إليها في سقم وضعف، فيخلدون مع هذا السقم، وذلك الوهن، وإذا كنا لا نختلف معهم في هذا[2]، فإنه يمكن أن نتفق على أنه ينبغي أن نعامل الوالدين معاملة بأي طريقة تؤدي إلى طول تمتعهم بالرفاه والنعيم،

---

1. Richard B. Brandt, "Ethical Relativism" In the Encyclopeda, Vol.3. p. 75.

2. اي انه ينبغي تمتعهم بالصحة أبدا.

ولكن يعود الاختلاف مرة أخرى في تأويل هذا المبدأ وفي تطبيقه، لأن كل واحد منا له مفهومه للمبدأ الذي اتفقنا عليه، فيكون هناك اختلاف جذري في القيم، إذا اختلفت الطريقة التي تقوم بها المبادئ حتى في حالة اتفاق الأطراف على طبيعة الفعل الذي تقوّمه، وهو هنا : العمل من أجل رفاهية الوالدين أطول ما يمكن، ويمكن أن يكون معنى نسبية القيم أنها عبارة عن رغبة الشخص، وهواه، واختياره، وهذا يختلف من شخص إلى آخر، أو أن معنى قولنا : في فعل ما إنه خير، هو أنه عادة، والعادات تختلف.

كما ينكر هؤلاء النسبيون أن يوجد طريق منهجي منطقي أو تجريبي في حل الخلاف بين القيم بحيث ينتهي إلى أن مبدأ واحدا فقط هو الصحيح من هذه المبادئ وما عداه فاسد، وقد يعترف النسبيون بوجود منهج ولكنه محدود في تطبيقه الذي لا يؤدي غالبا إلى الإقناع بأن مبدأ واحدا من بينها جميعا هو الصحيح، بل أنه إذا افترضنا أننا اتفقنا على مجموعة من المبادئ الأخلاقية على أنها صحيحة، فإننا عند التطبيق نجد أنفسنا أن مبدأ منها يطبق في ظروف معينة، ولا يطبق في ظروف أخرى، فيكون المبدأ صحيحا إذن في بعض الحالات، وغير صحيح في حالات أخرى، كالقتل فانه جريمة، ولكنه في الدفاع أو في حالة الحرب لا يكون كذلك، وإذا كذبت على المريض مرضا خطيرا بأن تقول له : إنك لست مريضا بمرض خطير قاتل، فهل أنت خالفت مبدأ الصدق أم قمت بعمل أخلاقي ؟ ففي مواقف كثيرة لا يعتبر الكذب غير أخلاقي مثل أن تنكر وجود شخص في مكان مّا لأنك تعلم أنه سيقتل إذا عثر عليه، ومعنى هذا أنه حتى إذا كانت النسبية في الأخلاق خطأ فإننا نجد أنفسنا أمام أفعال أخلاقية تكون نسبية بالنظر إلى الظروف والمواقف المختلفة، ولكن نسبية الأفعال الأخلاقية تبعا للظروف لا يلزم معه أن تكون النظرية النسبية صحيحة. لأن المبدأ في حد ذاته ليس نسبيا. فالصدق قيمة أخلاقية مطلقة لا يزعم أحد أنه يتغير من زمان إلى آخر ومن قوم إلى آخرين. ويمكن توجيه سؤال مهم إلى النسبيين الوصفيين، وهو هل معنى السرقة

بختلف في المجتمعات إذا اختلفت مفاهيم الملكية ونظمها، وهل تحريم غشيان المحارم واحد في المجتمعات مع اختلاف حدود القرابة واختلاف اعتبارات النسب واختلاف الآراء في آثار غشيان المحارم ؟ فهذه المشكلات تحتاج إلى مناقشة أكثر مع الأنثروبولوجيين، وذلك أن هذه النسبية الوصفية تقوم أساسا على تقارير كتبها مشاهدون حول ما يقوّم على أنه ممدوح أو مأمور به، أو ممنوع في مختلف المجتمعات، وأحيانا يكون ذلك بمنهج إسقاطي، وتحليل خيالي، ولا ننسى أن الباحثين اليوم لا يقتصرون على ما تختلف فيه المجتمعات وإنما وجدوا أشياء مشتركة ومعتبرة لدى الجميع، مثل (القتل، القسوة أو الوحشية)[1].

ويمكن القول في النهاية إن هذه النسبية القائمة على الوصف، لا يلزم منها نسبية المعايير الرئيسة كما أشرنا إلى ذلك من قبل، فإذا قيل مثلا إن الفعل الأخلاقي لديّ، ليس دائما عندك أنت أخلاقيا، فهذه الكلام صادق على شخصين مختلفين، ولكن لا يلزم منه نسبية أخلاقية فمثلا إذا كنت سبّاحا ماهرا، وأنا لا أعرف السباحة، ورأينا : أنا وأنت معا طفلا على وشك الغرق في البحر، فان واجبي في هذه الحالة أن أسرع لدعوة من ينقذه، وعملك أنت الواجب عليك أن تسبح فورا لإنقاذ الطفل مباشرة، فما يجب على كل منا مختلف، ولكن المبدأ وهو إنقاذ الطفل لا نختلف فيه، فالتطبيقات إذن إذا اختلفت فان ذلك لا يؤدي إلى نسبية المعيار الاخلاقي فمن الضروري أن نميز بين نسبية الفعل، ونسبية المعيار، فالسياسة العنصرية في جنوب إفريقيا هل تبررها النسبية ؟ فهذه النسبية لا تحقق العدالة ولا النزاهة، هل هذه نسبية أخلاقية ؟ إنها أنانية أخلاقية وأثرة، ونحن نرفضها أخلاقيا. فسواء كانت النسبية ثقافية أو تاريخية أو طبقية (مثل تصور الماركسية للوضع الاقتصادي للطبقة) فإنها لا تقوم دليلا على نسبية الأخلاق، فمثلا يختلف الناس في تصورهم العالم من حولنا، ولكن لا يلزم من ذلك أن كل تصور منها صحيح في

1. Richard, IBID, p. 78.

حد ذاته، فإذا كنت أعتقد أن عدد الكواكب ثمانية وأنت تعتقد أن عددها عشرة، فإننا معا على خطأ، لأن عددها تسعة مثلا.

وعندما نقول : إن القتل، والكذب، والشتم أفعال غير أخلاقية، فلا نقصد أن هذه المحرّمات مبنية على معايير تنطبق على بعضنا، ولا تنطبق على البعض الآخر، ونرى أن المعيار الأخلاقي إما أن يكون صحيحا، وإما أن يكون خطأ عند الجميع، وبما أنه لا يوجد سبب يدعو إلى إنكار هذا فإننا نقبله.

وعلى كل حال إذا كان هناك سبب يدعو إلى الأخذ بالنسبية، فإن هناك أيضا أسبابا عديدة تؤدي إلى إنكارها، لأن النسبية مضادة لمفهومنا العادي للأخلاق في حياتنا العادية، بقطع النظر عن الفلسفة، فهذه النظرة النسبية ليست مبرهنا عليها ولا ثابتة، بالرغم من اعترافنا بأنه يوجد اختلاف بين الثقافات فهذا الاختلاف إنما هو اختلاف في المحتوى لا في المفاهيم، ويمكن القول بوجود بعض القواعد المشتركة وملامح بناء أخلاقي عالمي، وأن الاختلافات بين الثقافات إنما هي أوجه لبناء واحد وترجمة له، ومعنى هذا إمكان وجود حقائق أخلاقية موضوعية قائمة على معرفة تصل بنا إلى صورة موحدة، ويحسب بعض المفكرين وجود ما يسمى : « نسبية المسافة » فقد يسمع أحدنا عن ثقافة أخرى، ويقرأ عنها دون أن يواجهها ويتحاور معها، ولكن الآن لم يبق الأمر مجرد سماع بل أصبحت المواجهة الآن على أشدها بين الثقافات في العالم، ويمكن لهذه المواجهة أن تحدث أثرا حسنا[1].

2-7-4 النظرية العدمية

تقوم هذه النظرية على إنكار وجود فعل أخلاقي، أو فعل لا أخلاقي، وأنه لا يوجد أي معيار أخلاقي، ولذلك فإنه لاشيء من أفعالنا يوصف بذلك، وكل شيء مسموح به، ولا شيء يوصف بالوجوب أو المنع، وأنت ترى أن هذا القول غريب عنا، إذ يشعر كل واحد منا أن بعض الأفعال أخلاقي، وبعضها الآخر

1. Grayling, IBID. p. 508.

غير أخلاقي. فهذه العدمية لا تستحق مناقشة جادّة، لأنها تستند إلى مجرد اختلاف الناس في العالم عبر التاريخ في المعيار الأخلاقي فانتهت من ذلك إلى نفيه، بدعوى أنه لا مبرر لهذا الميعار، ولكن إذا لم يبرر معيار أخلاقي مّا مثلا فليس ذلك دليلا على عدم وجوده، كما إذا قلنا بوجود حياة في إحدى الكواكب، ولم تكن لنا بينة واضحة تزيد أو ترفض ذلك، فلا يدل هذا على أنه يستحيل البرهنة على ذلك مستقبلا.

لا يوجد أي سبب يدعو إلى إثبات هذه النظرية، ولذا فإننا نصرف عنها النظر، ولا نلقى لها بالا.

2-7-5 نظرية نفي المعيار

تنكر هذه النظرية وجود أي معيار أخلاقي عام، ولكنها لا تنفي أن بعض الأفعال أخلاقي وبعضها الآخر غير أخلاقي، ودليلها على ذلك حالات الاستثناء فالسرقة مثلا عمل غير أخلاقي، ولكن في حالة الاضطرار (كالموت جوعا مثلا) فإن عمل السرقة لا يكون غير أخلاقي، فهذا دليل على عدم وجود معيار ثابت، ويمكن أن يجاب على هذا بأنه من الواضح أن المعيار الأخلاقي النوعي أو الخاص قد تكون له استثناءات مثل السرقة، والقتل، وذلك في أفعال معينة، ولكن هناك معايير عامة لا تختص بفعل دون آخر مثل القول في الأخلاق الدينية : إن كل ما هو أخلاقي فهو ما أمر اللّه به، وماهو فاسد أخلاقيا فهو ما نهى اللّه عنه، فهذا عام ولا استثناء فيه، إذن غاية ما يمكن قوله إنه يوجد خلاف في المعايير الأخلاقية، وهذا لا يؤدي إلى القول بنفي المعيار الأخلاقي.

2-7-6 نظرية الشك

ويتصل بنظرية نفي المعيار نظرية الشك التي تختلف عن النظرية العدمية، فالشكاك يذهبون إلى أنه لا يوجد معيار أخلاقي يمكن معرفته على أنه معيار صحيح ثابت، لأنه لا يوجد معيار أكثر معقولية من المعايير الأخرى، ومن ثم فلا نصل إلى معيار معلوم يقينا أنه صحيح، مستند إلى مبررات مقنعة.

2-7-7 نظرية الأثرة أو الأنانية

تقوم هذه النظرية على أن كل إنسان يعمل ليزيد من لذته الخاصة. ولا أحد يعمل إيثارا لغيره، وإنما يعمل لمنفعته الخاصة، ويتقرب من الآخرين برفق ولطف، لأجل أن يرجع عليه ذلك بالفائدة، ومعنى هذا أنه لا يوجد شخص أخلاقي، فيجب على كل إنسان أن يفعل ما يجلب له أقصى ما يمكن من الخير، ويرفض أصحاب هذه النظرية أن يملى عليهم ماذا يجب عليهم، أو ماذا لا يجوز لهم، وأن الشخص يفعل ما يريد أن يفعله، وهذه أثرة تتبع الرغبة والشهوة الخاصة بكل فرد، وتوحّد هذه النظرية بين الخير واللذة، أو السعادة فالذي ينبغي للإنسان أن يفعله هو أن يفعل ما يجلب أقصى ما يمكن من اللذة أو السعادة. وهكذا تقوم نظرية الأثرة على أساس مذهب المتعة أو اللذة، بمعنى أن المتعة هي الخير الوحيد في ذاته، وأن ما عدا ذلك من الخيرات إن هو إلا وسيلة. أما المتعة فهي وحدها الغاية في مفهوم هذه النظرية للخير، وهي التي تطلب لذاتها، لا لغرض آخر، فهي إذن الخير الأقصى، بل إن بعض الناس يزعمون أن المتعة محصورة في اللذات البدنية فحسب، كلذة الأكل، والشرب، والجماع، إلا أن أصحاب التوحيد بين اللذة والخير الأقصى يرون أن المتعة تشمل أيضا المتع العليا كالمتعة الجمالية ومتعة التأمل، ومتعة الاختراع، والإبداع الفني.

وهذه النظرية النفعية ذات الطابع الأناني تتنافي مع النزعة إلى الخير العام، إذ تدعو هذه النزعة إلى القول بأن الشخص يمكن أن يفعل فعلا في حالة ما إذا كان هذا الفعل يجلب له لذة في ذاته فحسب، فبطلانها واضح لا محالة إذ هي لا تعدو أن تكون أنانية نفعية، فماذا نقول في الأنفس التي تضحي بلذاتها في سبيل سعادة الآخرين، والذي يؤثر غيره على نفسه، ويسعى لخيرات عامة كالآباء الذين يتعبون من أجل أبنائهم، والمجاهدين الذين يضحون بأنفسهم في سبيل عقيدتهم أو وطنهم، والذين يتبرعون بأحد أعضاء أبدانهم لإنقاذ إنسان آخر من الموت والاطباء الذين يعالجون المرضى

ويعيشون بينهم، وما إلى ذلك. وهذا كله تشهد له الوقائع اليومية يمكن رصدها علميا. والاستدلال عليها تجريبيا، ولذلك فإنه لا أهمية لهذه النظرية في الأخلاق. بالإضافة إلى أن مجرد الرغبة في فعل ما، لا تبرر فعله، وتصف هذه النظرية في الواقع أفعالا كريهة أخلاقيا على أنها رغبات مشروعة لا لسبب سوى اتجاه الرغبة إليها لأنها تؤدي إلى متعة، فإن كثيرا من الأفعال التي تؤدي إلى اللذة هي في الواقع أفعال بغيضة فأفعال الساديين، أو أفعال أصحاب العنصرية هي رغبات، وكذلك أفعال القتلة المجرمين الذين يلذّ لهم القتل، فهذه النظرية تؤدي إلى استباحة الجرائم، والمنكرات، وتتمحور في اللذة الذاتية. وتنكر سعادة أي إنسان آخر، وإذا كانت هذه النظرية تؤدي إلى القيام بأفعال نحن على يقين بأنها غير أخلاقية فهي باطلة، ولا يوجد أي سند لها، إذ تتنكر للآخر تنكرا تاما، ولا تعترف إلا بالشراهة.

8-7-2 النظرية النفعية

تقوم هذه النظرية على مبدأ النفع العام بحيث يخضع الاصلاح الاجتماعي وأفعال الناس وسلوك الحكومات لهذا المبدأ، فهو سلاح أخلاقي اجتماعي للإصلاح، وقد أنشأ هذا المبدأ : Jeremy Bentham الفيلسوف الإنجليزي (ت 1832) وصرح بذلك في سنة 1830 وقال : إن أكبر ما يمكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس هو أساس الأخلاق، وأساس التشريع، ولا ينطابق هذا المبدأ على أفعال الناس فحسب، وإنما ينطبق على أفعال الحكومة أيضا فهو مذهب يهتم بالسعادة واللذة أو الألم الذي ينتج عن الأفعال، وهذا المبدأ هو المعيار الأخلاقي عنده، والمقصود بالنفع هنا هو ما يجلبه الفعل من سعادة، أو لذه، وليس ذلك مرادفا للمصلحة، ويمكن تلخيص ذلك في أن الفعل الذي يجلب أقصى ما يمكن من اللذة هو الذي يجب القيام به فحسب، بالنسبة لأولئك الذين يقومون به أو يتأثرون به، وينطبق هذا على الأفراد كما ينطبق على الأمة قاطبة بحيث يؤدي ذلك إلى تقليل عدد الأفراد الذين لا يكونون سعداء أو يشعرون بالألم.

ويستدل على ذلك بأنه لا يوجد في هذا المجال إلا مبدأ تستخلص منه جميع المبادئ الأخرى، وهذا المبدأ الواحد الرئيسي لا يستنبط من أي مبدأ آخر، لأن عملية الاستنباط يجب أن تبدأ من مبدأ واحد أو مبادئ قليلة متعددة إلا أنها لا تستنبط هي من مبدأ آخر غيرها، فبالنسبة لبنتام لا وجود إلا لمبدأ واحد أساسي، وهذا المبدأ لا يرد إلى مبدأ غيره، ولكن يوجد من يرد مبادئ الأخلاق والواجبات إلى شيء آخر كالطبيعة الإنسانية، أو المجتمع، أو التطور، أو الثقافات، أو الطبقات، كل هؤلاء حاولوا أن يستنبطوا المبادئ المعيارية من واقع (عبارات أخلاقية من عبارات واقعية أو فعلية) ولكن ليس لبتنام أي دليل مباشر على ما يذهب إليه، إذا اعتبرنا أن الأخلاق مستقلة عن الوقائع وعن النفع، لأن الكذب مثلا قد يكون نافعا ولكنه غير أخلاقي، غير أن الناس في نظره يؤمنون بأن النفع مفترض في الأفعال التي يؤمن الناس بأنها أخلاقية وكل المبادئ التي تختلف عن هذا تجد معارضة من الناس، وهذه المعارضة كافية لنبذها، ومنها مبدأ التقشف أو الزهد، فإذا كنا نعمل الأعمال التي تنقص قدر الإمكان من سعادة الناس فإننا نحيل الأرض إلى جحيم في وقت قصير.

ويمكن القول بأن بتنام ركز اهتمامه على قيمة واحدة (قيمة النفع) وعزلها عن بقية القيم مثل قيمة الصداقة، أما النفعيون المحدثون فإنهم يعترفون بتعدد القيم، فيوجد الايثار مثلاً، فإذا كنت تحب الخير لمن تحب، فإن تمتعه بالخير وازدهاره، يشارك في ازدهارك أنت أيضاً، وأصبح النفعيون الآن أكثر مرونة نسبياً ولايقتصرون على مبدأ واحد هو : « أقصى لذة، وغياب الألم » أو « أقصى سعادة لأكبر عدد » كما كان يفعل بنتام، وكذلك John Stuart Mill صار في هذا الطريق، ولكن نتساءل هنا هل كل ما أرغب فيه يكون خيرا ؟ وهل هناك مقياس جيد لأحسب به النفع؟ لا يمكن حساب اللذة على أساس شدتها، كما لا يمكن وزنها، نظرا لذاتية اللذة وعدم موضوعيتها، كما أن الغاية لا تبرر الوسيلة، فالوسائل اللاأخلاقية هي لا أخلاقية وإن أدت إلى نتائج حسنة،

فماذا نقول في فعل السادي الذي يلتذ بتعذيب الآخر. وإذا كانت لذته أكبر من عذاب الآخر فكيف نفعل ؟ فكونه يرى أن اللذة هي الخير الأقصى يؤدي إلى أن يبرر الجريمة نفسها. فالسادي الذي يلذ له أن يعذب الآخر، أو يلذ له أن يقتل هل للذته مبرر ؟ ودفاع مل : Mill عن هذا المبدأ الذي وجهت إليه انتقادات كثيرة لم يستطع أن يرفع عنه كثيرا من هذا النقد، وكونه يؤكد مراعاة كمية اللذة لا كيفها، ولا يحسب إلا شدة اللذة وحدّتها ليس دليلا على أنه غاية العمل الأخلاقي ومعياره، فهل عمل القاضي أو المعلم خين يحكم في القضية أو على الورقة التي كتبها الطالب قائم بحسبان هذه اللذة، أو على مبدإ اللذة ؟ فالعدالة والشرعية لا تقومان على هذا المبدأ بحال.

9-7-2 نظرية الواجب

تبين مما سبق أن بعض النظريات تقترح ما يسمى بالخير الأقصى، وتصف ما يجب فعله بأنه ما يعظم هذا الخير الأقصى، فإذا كان الخير الأقصى مثلا هو اللذة عند النفعية فيجب إذن فعل ما يجلب أقصى ما يمكن منها، فالأفعال إذن تعتبر بنتائجها، وبذلك تكون النظريات التي تراعي هذا تسمى بالنظريات الغائية Teleological أي أن الأفعال بعواقبها وغاياتها، ولكن النظرية التي تقوم على الواجب لا تفعل ذلك، وصاحب هذه النظرية هو الفيلسوف الألماني: Kant (1804) فالخير الأقصى عنده يمكن أن يتحقق دون مراعاة نتائج الفعل، لا يوجد عنده شيء في هذا العالم أو غيره يمكن أن يتصور ويسمى خيرا بدون كيفيات إلا الإرادة الخيرة، فلم يراع الملكات العليا كالذكاء، لأن هذا لا يمنع من الشر، كما لم يحسب للشجاعة ولا الثروة ولا القوة والغنى والشرف حسابها لأن هذه الفضائل كلها يمكن أن تؤدي إلى ارتكاب ما هو غير أخلاقي، وليست الإرادة الخيرة خيرة لأنها تحقق هدفا أو رغبة، إنها هي خير في ذاتها، ولا تتوقف على نتائجها، وإنما تعمل طبقا لشيء واحد هو الواجب أو القانون الخلقي، فعندما نفعل فعلا أخلاقيا فإننا نفعله لا لشيء سوى مراعاة القانون الخلقي العالمي اللامشروط الذي يحكم فعل كل إنسان، وما يسميه بالأمر المطلق يمكن ترجمته

بأنه «أن تفعل طبقا لذلك المبدأ الذي يمكن لك في الوقت نفسه أن ترى أنه ينبغي أن يصبح بدون تناقض قانونا عاما، وفي الإسلام عامل الناس. بما تحب أن يعاملوك به، فأنت تفعل ما هو واجب، ولو أدى إلى ضرر بمصالحك، لأن ما هو أخلاقي لشخص هو أخلاقي لجميع الناس دائما. ولا يجوز ترك الواجب للحفاظ على مصالحك، فمخالفة العهد ونقضه يؤدي إلى هدمه، فلا أحد يعتمد بعد ذلك على عهد شخص آخر، أو وعده، وتعميم هذا يؤدي إلى فشل المبدأ نفسه، والكذب لو كان صالحا لشخص لمصلحة له فيه لأصبح عاما لكل الأشخاص أيضا، فتنعدم الثقة، ويفقد قيمته عند كل شخص أيضا، فالأمر هنا مطلق بقطع النظر عن أي ظرف، ولا علاقة له بالرغبات، فالواجبات الأخلاقية تستند إلى القانون الأخلاقي لا إلى الأهواء، فالواجب إنما هو قائم على احترام حقوق الآخرين، ويسمى هذا بالأمر التطبيقي بمعنى : «إفعل كأنك تعامل الإنسانية كلها على أنها غاية، لا على أنها وسائل» ومهما يختلف الناس في أمور كثيرة فلا يختلفون أخلاقيا أي أنهم متساوون أخلاقيا جميعا، فالغبي يستوي مع الألمعي، والغني مع الفقير، ولكن السؤال هنا كيف أفعل فعلا مضادا لمصلحتي ؟ هذا شيء غير معقول، ما المبرر لذلك ؟ فربما يكون الواجب هو أن ذلك يؤدي إلى مصلحة أكثر، فالواجب يبدو أنه صوري محض، لا يراعي الواقع المادي، وخلاصة هذا المبدأ هو أن تفعل فعلا طبقا لمبدأ إذا كان هذا المبدأ في الوقت نفسه يمكن أن يكون مبدأ عالميا أو قانونا عالميا. وعلى العكس من هذا فهل يصح مثلا أن تقول : حينما احتاج إلى مال فإني استلفه، وأعد بأني سأدفعه في حينه بالرغم من أني أعرف أني لا أعيده أبدا، فهل هذا يصلح أن يكون مستندا إلى مبدأ عام ؟ لا أحد يقبل هذا، وهل يمكن أن تقول لا أساعد أي إنسان وإن كان في حاجة شديدة إلى مساعدة ؟

بيد أن اعتراضات كثيرة وجهت إلى مبدأ كنط، فالمبدأ الذي يذهب إليه مثلا أنك تعامل الإنسان دوما باعتباره غاية لا وسيلة نرى أنه يصعب، تطبيقه في بعض الحالات، فإذا كانت لدينا مثلا سفينة مكتظة بالركاب فأردنا النجاة،

وهذا يتطلب التضحية ببعض ركابها باعتبارهم وسيلة لنجاة الآخرين ماذا تقول في هذه الحال ؟ ومن الاعتراضات على الأمر المطلق ومعناه أن الفعل يكون دائما أخلاقيا أو لا أخلاقيا على الاطلاق، لا تكذب مثلا، واجب مطلق وأمر مطلق أي لا تكذب في أي ظرف من الظروف، ولكن إذا كنت في إحدى الحروب واستولى العدو على بلادك، وأصبح أحد الضباط على صلة بك، ويثق بك، وجاءك يوما يسألك عن مواطن مقاوم للعدو، وقد أخفيته عندك ليسوقه إلى الموت، وأنت على ثقة من أنه لا يفتش بيتك لثقته فيك هل تصدقه أو تكذب عليه ؟ ربما يكون كنط هنا على خطأ، ولذلك فينبغي أن يحسب هذا المبدأ وما يشتق منه من واجبات، واجبا كما يراه الإنسان، ويبدو له أول وهلة Prima Facie Duties، وليس ذلك من الواجبات المطلقة لأنها في بعض الأحيان وفي بعض المواقف لا تصلح، لوجود مبدأ آخر يعتبر واجبا أيضا أول وهلة، وهو هنا مبدأ الحفاظ على الحياة، معنى هذا أن الكذب أصبح في هذه الحالة واجبا، أي أن المبدأ المطلق يكون مطلقا ما لم يأت موقف يتطلب تجاوزه لتعارضه مع مبدأ أو واجب آخر، فتكون إطلاقية الواجب قليلة وقت التطبيق، فالواجب مطلق كما يبدو أول وهلة فقط، ومبدأ كنْط ليس في إمكانه أن يحل الصراع والتعارض بين الواجبات، مثلا، بين واجب الصدق وواجب مساعدة من يستحق المساعدة في المثال السابق، والسبب في ذلك أن كنط قطع الصلة بين فكرة الوا جب وفكرة العواقب، عواقب أفعالنا، ولا تسعفنا نظرية كنط في مثل هذه المواقف التي تتضارب فيها الواجبات، فهو هنا وقف موقف القاضي الذي يطبق القانون كما جاء بقطع النظر عن النتائج التي تحدث عن حكمه من ضرر أو غيره، والمعارض لمذهبه يقف موقف المشرع الذي ينظر حينما يشرع إلى القانون الذي يشرع كي يعاقب من يخالفه، ولا ينظر في كيفية التطبيق أهو صحيح أم غير صحيح فهو يقوّم القانون بنتائجه أكثر مما يقوّمه بمجموعة من قوانين أخرى، فهو مثل النفعيين وربما أدى الجمع بين هذين المبدأين إلى وجود نظرة متوازنة تدفع ما بها من ضعف أي

مبدأ المنفعة ومبدأ الواجب، بمعنى آخر مبدأ الواجب الصوري، والمبدأ الواقعي أو الطبيعي.

وننتهي من هذا كله إلى أن الناس في اعتقاداتهم، وأفعالهم يرون ما يجب فعله أو تركه إنما يخضع لمبدأ أو معيار موضوعي، فهو إما أن يكون راجعا إلى الأمر الإلهي، وهذا مبدأ الأخلاق الدينية، وإما أن يكون راجعا إلى قانون طبيعي، وغاية الإنسان في الحياة، باعتبار أن لحياة الإنسان غاية حددها اللّه تعالى أو غرسها في الطبيعة البشرية، وتسعد البشرية إن عملت بمقتضى هذا القانون، إلا الوجوديون فإنهم يزعمون أن القانون الوحيد للقيم هو « اختر بنفسك لنفسك » لأن الإنسان محكوم عليه أن يكون حرا أي أن يختار لنفسه القيمة، وهي في حد ذاتها عدم، وإنما يصنعها من يختارها في رأي سارتر (1980) الذي يؤدي مذهبه إلى إنكار كل قيمة موضوعية، وإلى أنه لا معنى للحياة نفسها[1] مما يدخل في مجال الشاعرية البائسة أكثر من نطاق المعقول المنطقي وبالتالي فهي غير مقنعة.

كما لا يوجد في النفعية معيار نعرف به ما هو ممنوع أخلاقيا، لأن السعادة فسرت عند مل Mill بأنها اللذة وغياب الألم لجميع الناس على السواء، فهو بهذا يبرر أفعالا ممنوعة أخلاقيا، كأن يجتمع أهل قرية في ساحة، ويأتون بشخص غريب، وبأسد يطلقونه عليه يصارعه فيناله عذاب عظيم وهم يتفرجون عليه في لذة عظيمة أو تعمد إلى شخص تقتله وهو بريء بغية الانتقام لشخص آخرفتحصل لك لذة الانتصار ولأهلك لذة الانتقام.

8-2 الفلسفة السياسية

في هذا المجال تبرز مسألة الأخلاق وعلاقتها بالسياسة بوضوح، لأن المبادئ الأخلاقية تدخل في نسيج المبادئ التي ينبني عليها المجتمع، وفي

1 . بوشنسكي، «الفلسفة المعاصرة في أوربا». ترجمة : عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1992، ص 292.

عملية بنائه مثل التربية أيضا، فالعدالة والحرية والنزاهة، والقانون أمور تبنى عليها الدولة. لأن الفلسفة السياسية تدرس المبادئ أو الأصول الأساسية التي تقوم عليها الدولة مثل السلطة، والنظام والقانون، والحد الفاصل بين حقوق الفرد وحقوق الدولة، وينبغي أن نفرق بين الفلسفة السياسية والعلم السياسي، فالفلسفة السياسية تعنى بالمثل والمبادئ والنظريات العامة، بفلسفة المجتمع وفلسفة الدولة. أما علم السياسة فهو الذي يعنى بنظم الدول القائمة في الواقع وقوانينها وما إلى ذلك.

من قديم كان الإنسان يحلم بنظام مثالي يكون فيه كل فرد حرا، ومسؤولا عن نفسه حرية تامة، ومسؤولية مترتبة على تلك الحرية، وبأن يكون المجتمع منظما تنظيما رفيعا بحيث يتيح بناؤه أن يقوم كل فرد بدوره فيه بخبرة بحيث يعمل لخير الجميع، وبما أن المفكرين فكروا عبر عصور مضت، ووصلوا إلى عدة نظريات، وعدة نماذج للبناء الاجتماعي، فكيف يمكن لنا أن نسلك طريقا يفتح لنا بابا لنظريات جديدة أو اختيار ما هو مناسب منها لنا، بعد فحصها وتحليلها ونقدها ؟ هذا موضوع الفلسفة السياسية، فما هي الغاية من وجود الدولة ؟ وكيف يمكن بناؤها ؟ فهل نأخذ بالنظرية الملكية، أو بنظرية حكم الأقلية أو بنظرية الديمقراطية مثلا ؟ وهل يمكن أن يقوم مجتمع أو دولة بدون نظام، وبدون قانون ؟ وهل الدولة مصدر الشر ؟ كما يرى بعضهم باعتبارها تفرض شرورها على الناس. وتمنعهم من أن يعيشوا كما يريدون، أو أن يكونوا أحرارا حرية تامة ؟ فالسؤال المثار قديما هو : ما هي أفضل دولة ؟ وفي هذا العصر لماذا ينبغي أن أكون مواطنا ؟ وكيف يمكن المصالحة بين الفردانية والجماعية ؟ فالدولة ليست غاية في ذاتها، لأن شكلها وسياستها مما يمكن الحكم عليهما بمعايير خارجة عنها مأخوذة من الدين ومن الأخلاق التي يأخذ بها أفراد المجتمع الذين تحكمهم، لذا نجد أفلاطون مثلا يتحدث قديما عن معايير الدولة الفاضلة وكتب في ذلك الفارابي، وابن خلدون، وروسو، وهوبز، ومل، وفي عصرنا Rawls و Nozick وغيرهما.

وأحدث في عصرنا هذا ما وقع من استبداد رهيب ساحق باسم الجماعية رد فعل بتأكيد الفردانية، وظهر القول بأن الفردانية أو الفرد الإنساني وحده هو الحقيقة الموجودة الواقعية، وأن ما عداه من موجودات كالدولة والأمة أو القومية ليست إلا مجموعة من الأفراد، وأن أي جماعة في حد ذاتها إنما هي خيال حينما نشخّص وتزعم أن لها حقوقا وعليها واجبات لذاتها، وإذا زعم السياسي أن واجب الدولة أن تحافظ على وجودها، فإن زعمه لا يعدو أن يكون لونا من السراب، فالأفراد وحدهم هم الذين لهم حقوق، فلا يجوز سحق حقهم في الحياة والملكية باسم الأمة أو الطبقة، أو الجنس أو أي سبب آخر، فذلك هدر وتزييف.

والواقع أن الفرد له بعد أخلاقي، وبعد ميتافيزيقي، فالبعد الميتافيزيقي يتمثل في إنكار وجود الواقع الاجتماعي، الكلي، وهذا البعد الميتافيزيقي يتصور على أنه منفصل عن الأخلاق، ومعنى ذلك أن حقوق هؤلاء الأفراد إذا وقع تجاوزها، فلا يمكن اللجوء بالضرورة إلى الجماعة، وبهذا فإن الفردبة في شكلها الميتافيزيقي المتطرف لا تجد سندا قويا.

فالفردية المتطرفة ترى - كما ذهب إلى ذلك بوبر K. Popper في كتابه : «فقر التاريخانية» أن المفاهيم التي تستلزم أساسا مجموعة من الناس مثل "الجيش"، "المجتمع"، "فريق كرة" إنما هي بناءات ذهنية مجردة وظيفتها إنما هي تفسير سلوك الأفراد"[1]، ولذلك فإن النظرية الاجتماعية يقع تحليلها إلى حدود فردية. لكن ليس كل سلوك إنساني يفسر على أساس سلوك فردي أو رغبته معزولة عن المجموعة التي ينتمي إليها الأفراد، وذلك أن كثيرا من رغبات الفرد لها بعد اجتماعي جوهري، لأنه يرى نفسه عضوا في مجموعات متنوعة مما يجعله في وضع يرغب أن يدافع عنه كأن يدافع عن وطنه، أو يعطي أوامر باعتباره مسؤولا على مجموعة معينة، وهذه الرغبات

---

1. Popper, K., "The Poverty of Historicism", London, 1961, pp. 135-6.

والمقاصد لا يمكن أن تكون إلا بوجود الأمور الجماعية مثل الجيش والوطن، فكثير من قرارات الفرد لا تصبح واقعا إلا بوجود الشيء الاجتماعي الذي هو هنا الجيش، ولا يكتسب الفرد صفة الجندية إلا في نظام اجتماعي موجود نسميه بالجيش، خلافا لما ذهب إليه Tolstoy من أن الجيش يتحرك بسبب آلاف من الأفراد، وأفعالهم وقراراتهم، فإننا إذا نظرنا إلى الأفعال الاجتماعية والقرارات على أنها نتيجة لرغبات الأفراد. فحسب بقطع النظر عن العودة إلى المؤسسات الاجتماعية فان هذا يجعل ما يلتزم به الناس من أفعال مثل الزواج، أو اللعب في فريق، ومثل التصويت في الانتخاب أمرا فرديا، وهذا أمر واضح البطلان، لأن هذه الأفعال ليس لها معنى إلا لكون أصحابها يرون أنفسهم أعضاء في كل اجتماعي واسع، فالإنسان الذي لا يرى نفسه عضوا في أمة مّا لا يمكنه أن يتصرف باعتباره وطنيا، لافتقاده هذا المعنى تماما.

لكن هل معنى هذا أن الجماعة مثل الأمة أو الفريق أكبر من مجموع أجزائها ؟ ربما تكون الفردية على حق في ذهابها إلى أن الكل الاجتماعي يرتد في نهاية الأمر إلى مجموعة أفراد، فانه إذا توفي كل فرد في قبيلة ما مثلا فإنها تفقد وجودها نفسه، ولكن ليس معنى هذا أن كل هذه الأشياء الاجتماعية أو السلوك الإنساني ينحل إلى سلوك الفرد، الأمر الذي يؤدي إلى محو المفاهيم الاجتماعية، والمؤسسات، فليس الفرد وحده هو الحقيقة الواقعة، لأن الأمة والدولة مثلا لهما وجود واقعي مثلما يوجد الأفراد الذين تتركبان منهم، ويبقيان في الوجود باعتبارهما نظاما معقدا بالرغم من ذهاب الأفراد، لأن من خصائص الإنسان الرئيسة أن يكون عضوا في جماعة فهو اجتماعي، وسلوكه في جماعة يختلف عن سلوكه باعتباره فردا منعزلا، وهو يشتق من الجماعة أغلب المعاني والقيم التي يحيا بها ابتداء من اللغة، وعلاقاته الأسرية والاجتماعية، إلى التقاليد والأنشطة التي يقوم بها في حياته، فيمكن القول الآن بأن الفرد خارج جماعته إنما هو مجرد خيال، ولذلك

نجد Hobbes يقول في حالة الفرد في غياب الدولة وهو ما يسمى بالحالة الطبيعية[1] : « في مثل هذه الحالة، لا مكانة للصناعة... لا زراعة في الأرض، لا ملاحة، ولا استعمال للبضائع التي يمكن أن ترد عن طريق البحر، لا بناءات لائقة، لا وسائل للذهاب والاياب، لأن هذا كله يتطلب قوة كبيرة، لا معرفة لوجه الأرض، لا حساب للوقت، لا فنون، لا آداب، لا مجتمع، وما هو أسوأ من كل ذلك : الخوف الدائم، وخطر الموت الشنيع، وحياة الإنسان هنا يكون فيها وحيدا، فقيرا، وفي غثيان وبهيمية وهزال». ويشبه الفارابي (ت 339هـ) هذا الفرد المعزول بالنبات الذي ينبت في الأدغال، ويسميه ابن باجه (ت 533هـ) "بالمتوحد" الذي يعيش وحيدا لا صلة له بالمجتمع.

إذا كان الإنسان تحركه منافعه الخاصة، فان هذه المنافع الخاصة نفسها تقتضي منه بالضرورة أن يخضع لسلطة سياسية، لأن المنفعة الخاصة هي مصدر ميل الإنسان إلى اهمال واجباته وعهوده، إذا ظهر له أنه من مصلحته أن يهملها، ولكن إذا كان كل إنسان لا يفي بوعوده، وعهوده، وواجباته إزاء الآخرين لأنها ليست في مصلحته، فإن الجميع يجدون أنفسهم في "حالة الطبيعة" أي فيما هو أسوأ، ولا تكفي الأخلاق وحدها للتغلب على الميل إلى المنفعة الخاصة للفرد، مما يجعله يتخلى عن التزاماته، ويرى Hobbes (ت 1679م) أن العقاب هو الذي يمكن أن يردع الفرد من أن يخون، أو يتخلى عن الأفعال الواجبة عليه إذا كانت في غير صالحه كما قال : «المواثيق أو العقود بدون سيوف، ما هي إلا كلمات، ليس لها أية ضمان لأمن الإنسان أبداً»[2] ولذلك فإن من مصلحة الأفراد أن يخضعوا إلى حكومة قوية، وسلطة عليا ذات سيادة، وليس معنى هذا أن الفرد وجد من أجل الجماعة، أو الدولة، إذ أنه من الممكن أن يقبل الإنسان أهمية الجماعة لحياته، وفي الوقت نفسه

1. Anthony O'Hear, "What Philosophy is", An Introduction to Contemporary Philosophy, Penguing Pooks, 1991, p. 283.
2.Trevor, Ibid, p. 39.

يتمسك بحقوقه الفردية، وليس من المعقول التوحيد بين الفرد والدولة بحيث يذوب فيها، فمن أهم الأشياء أن نعترف بأن نظرية السلطة السياسية لا تستند إلى الطبيعة الاجتماعية للإنسان فقط.

ما هو مبرر وجود الدولة هل هو الحماية والأمن للفرد ؟ هل هو ضمان الخير ؟ هل الدولة مجرد أداة للإكراه، ومصدر للإلزام، بوسائل الشرطة والجيش ؟

يرى أصحاب النظرية اللبرالية أن الغاية من الدولة إنما هي حماية حقوق الأفراد في الداخل، والأمن العام من الخارج، هذا صحيح، ولكن يرى بعض المفكرين أن الواقع الحالي لمعظم الدول شرقا وغربا أبعد ما يكون عن هذا المثال، وذلك أن الأغنياء والأقوياء يخترعون كل الوسائل لحماية أنفسهم بلا خوف من الخسارة، ويفكرون كيف يستعملون الناس ويظلمونهم، ويبخسون حق العامل الفقير، ويعملون من أجل إيجاد أداة قانونية تجعل ظلمهم هذا شرعيا، أو قانونيا، بوسيلة القانون، ويلجأون إلى هذا كله زاعمين أنهم يقصدون الخير العام، أو المصلحة العامة، ويستندون إلى خرافة الشرعية، وإلى القوة، ويصبح الاستغلال هو السائد، لا الحماية كما نرى ذلك في كثير من الدول، وإن ادّعت الديمقراطية، ولبست لباس حقوق الإنسان، ولكن هل معنى هذا أن الدولة ليست إلا أداة للقهر، والتعسف ؟ الواقع أن هذا لا يؤخذ على إطلاقه، على أنه هو الحقيقة كلها، فإن أية دولة تقوم في ظروف عادية وتدوم مدة طويلة، لابد أن يكون لها سند في ولاء صغر أم كبر، وأن تحصل على درجة من الموافقة عليها، من بين مواطنيها، والاعتراف بسلطتها بالرغم من أنهم ينكرون كثيرا مما يفعل هؤلاء القادة أو الحكام، ونحن نرى أن أغلب المناضلين من أجل الحرية، والثورات التي تقوم من أجل العدل، لا تهدف إلى هدم الدولة من أساسها، وإنما يقصد من ذلك إلى تكوين دولة أفضل وأعدل.

ونشير الآن إلى نظرية أخرى للدولة تقوم على شرط أن تؤدي وظيفتها وواجباتها لفائدة مواطنيها، وتكتسب سلطتها الشرعية إذا كانت أعمالها معبرة عن الإرادة العامة للمحكومين التي هي أساس شرعيتها، وهذه النظرية هي نظرية روسو Rousseau (1712 - 1778م) فالدولة المثالية ليست في نظره دولة حكم الأقلية من الحكماء كما تصور أفلاطون، وإنما هي الدولة التي تبنى على عقد اجتماعي حر Social Contract بحيث تكون قراراتها، وتصرفاتها في شتى الميادين تمثل مشاعر أفراد المجتمع الأخلاقية بحيث تدع الدولة الأثرة والأمور الذاتية الخاصة لتحقيق الخير العام للجميع، وإذا ترك الفرد حريته الأصلية التي ولد بها، وتنازل عنها عبر هذا العقد الاجتماعي الذي به تكونت الدولة فإنه بذلك يؤسس الحرية الحقيقية، لأنه يتصرف في إطار الدولة تبعا للعقل العام، بدلا من الاعتماد على مجرد هواه الفردي، وبذلك جمع روسو بين الحرية والعقلانية في تصوره للدولة ونظر إلى المصالح التي يحصل عليها الفرد في ظل الدولة، ويكون بهذا النظر قد سلك مسلك هوبز نفسه وسار في الاتجاه ذاته، وإن كان هوبز لا تهمه الحرية، وكذلك لوك Locke (1632 - 1704م) يذهب في هذا الإطار، وكما أشرنا فان هوبز يرى أن الملجأ الوحيد للخروج من الحالة الطبيعية البهيمية إنما هو الأمن الدائم الذي توفره الدولة بحيث يصبح المواطنون يشعرون بالولاء لسيادة هذه الدولة، طالما حمتهم من الأعداء، والاضرار، داخل الدولة وخارجها، وإن كانت هذه المصلحة العامة القائمة على الإرادة العامة أمرا قد كان فيه روسو متفائلا، وقد رفض المفكرون فكرة المصلحة العامة في عصرنا باعتبارها أساس تكوّن الدولة، ولكن المفكرين في القرن التاسع عشر الميلادي، استمروا في الأخذ بها مثل كارل ماركس (1818 - 1883 م) ومل (1806 - 1873م)، وقد قرأ ماركس لروسو، وتأثر به، ورأى أن المصلحة المشتركة للعمال هي قلب الرأسمالية إلى النظام الاشتراكي حيث يستفيدون كلهم من هذا التحويل، ومعنى هذا أن هؤلاء الفلاسفة (روسو وهوبز ولوك)

يعتقدون أن عضوية الفرد في الدولة هي وحدها التي تكفل له المنافع، والربح الذي لا يحصل عليه خارج هذه العضوية، كما يرى لوك أبعد من ذلك أن الدولة هي التي تحفظ له ملكيته، ويذهب هوبز إلى أن السلطة إذا هددت وجود الأفراد، وانعدمت الثقة فإن لهم الحق في الخروج عليها والتمرد على سلطتها، واستبدالها بأخرى.

ومصدر الالتزام السياسي يكمن فيما ستفعله الدولة للأفراد، وتقدمه لهم من مصالح باستمرار، لا في مجرد وجود عقد، وحماية الدولة كما يرى لوك وهوبز، وهذه النظرة الضيقة للغاية في الدولة هي عين نظرة النفعيين من أمثال بنتام، ومل، أما روسو ومن كان قريبا منه في نظرته مثل هيجل (1770 - 1831)، وماركس فإنهم يرون وجود ارتباط عضوي بين الفرد والدولة، وبذلك يصبح الفرد إنسانا تاما، بفضل وجوده في الدولة، وإن كان ماركس يرى ذلك في حالة انعدام الطبقات فقط، وهنا يثار سؤال وهو : إذا كانت الغاية من وجود الدولة هي القاعدة العقلانية للالتزام السياسي، فما هي إذن – فيما عدا ذلك – الغاية من الدولة ؟ وما هي القيمة الأخلاقية التي تبنى عليها الدولة من حيث شرعيتها وهويتها ؟ وهل يمكن الفصل بين السلوك السياسي والقيم الأخلاقية ؟ وكيف نفعل أمام تعدد القيم واختلافها وإلى أي مدى يقع التسامح في تعدد هذه القيم المتنافسة ؟ بمعنى آخر ما هي العقائد والسلوك الذي تلتزم به السلطة السياسية ؟ وما الذي تمنع منه السلطة المواطنين ؟.

أما مل في كتابه : "في الحرية"[1] فأجاب عن الغاية من الدولة، بأن الغاية الوحيدة التي تجعل الدولة تمارس سلطتها على الأفراد ضد إرادتهم هي منع إلحاق الضرر بالآخرين، ويقصد بالضرر هنا الضرر المادي، أما ما عدا ذلك فإن الدولة ليس من شأنها أن تمارس أية سلطة على أي فرد، أما ما يتعلق بالأخلاق الفردية والعقائد فلا دخل للدولة فيه، وهذا مشكل كبير أدى إلى

1. On Liberty in J.S. Mill, Three Essays, ed. R. Wollheim, Oxford University Press.

مناقشات حادة نظريا وعمليا بين البريطانيين، في البرلمان حينما ناقش البرلمان (1967) مسألة اللواط، والصور الإباحية والقانون، فهذه المسألة في نظر أنصار مل، لا دخل للدولة فيها، وهذا ما تجرى مناقشته في الولايات المتحدة في مجال الفلسفة السياسية من حيث أثر الدستور، والقضاء الأعلى في الحياة السياسية، ومعنى هذا أن الفلسفة والقانون متشابكان متداخلان كما نرى ذلك في الأبحاث التي تنشرها مجلة : الفلسفة والشؤون العامة[1]، في الفلسفة السياسية المعاصرة، وكذلك في أعمال الفلاسفة الأمريكان في مجال القانون، مثل الفيلسوف الوضعي رونالد دوركين Ronald Dworkin مؤلف "أمبراطورية القانون"[2]، وفي زماننا هذا حاول فيلسوفان مشهوران في الولايات المتحدة الأمريكية الخوض في هذه المسألة وهما :جون راولس John Rawls أستاذ الفلسفة بجامعة هرفارد[3] وزميله في الجامعة نفسها روبير نوزيك Robert Nozick[4]، وأصبحت هذه المسألة محورا رئيسا في قلب الفلسفة السياسية لأنه لا توجد في الفلسفة السياسية مسألة أكثر أصالة وشمولا من مسألة كيف يجب توزيع خيرات العالم، وخيرات المجتمع بالعدالة بين الناس، سواء كانت هذه الخيرات مادية اقتصادية أو معنوية مثل الحرية والاحترام، والمكانة، والسلطة، وما شابهها، فليس من الغريب أن لا نجد لها إجابة حاسمة كافية كما قال تاد أونديريش Ted Honderich[5] فلم تبق المسألة الأساسية كما كانت من قبل هي مستند واجب المواطن في طاعته للدولة في أوامرها وقوانينها، وهل هو العقد الاجتماعي، أو غير ذلك، بل أصبحت المسألة : ما هي أسس توزيع الخيرات بالعدل في مجتمعنا الواقعي ؟

1. "Philosophy and Public Affairs".
2. "Law'Empire", Fontana Press, 1986.
3. في كتابه : "A. Theory of Justice", 1970, Oxford الذي نال به جائزة الكتاب القومي، 1975.
4. "Anarchy, State, and Utopia", New York, Basic Books, 1974.
5. "Philosophy as it is" , Penguin Books, 1993, p. 57.

يرى Rawls أن المهم ليس هو أساس واجبنا نحو الدولة وطاعتنا لها، ولكن ما هي المبادئ التي تحكم توزيع الخيرات، افترض Rawls جماعة من الناس في ظروف معينة اتفقوا على المبادئ التي تحكم المجتمع الذي سيصبحون أعضاء فيه، وهذه الظروف سماها «الوضع الأصلي» "Original Position" تصور هؤلاء الجماعة أنفسهم يهتمون بمصالحهم، وأنهم متساوون في حريتهم في تقديم المبادئ والأفكار التي يبنى عليها المجتمع مستقبلا، وأنهم عقلاء في اختيار أفضل الوسائل لتحقيق الغاية التي يرمون إليها، وهي الحصول على الخيرات وتملكها، ولا يختارون المبادئ التي تصبح تتحدى مصالحهم، ورغباتهم، وأنهم على معرفة بأشياء كثيرة ذات طابع عام حول نفسية الإنسان والمجتمع، والسياسة والاقتصاد، ولا يجهلون الوقائع العامة، ولكنهم فيما يفترض Rawls يجهلون تمام الجهل مستقبل كل فرد منهم في المجتمع الذي ينوون تأسيسه، ولا يعرفون هل يكونون أغنياء، من هذا الجنس أو ذاك. من هذا اللون أو ذاك، أقوياء أو ضعفاء، أصحاء أو مرضى، من هذه الطبقة أو تلك، في هذه المكانة الاجتماعية أو تلك، متعلمين أو غير متعلمين، ولا يعلمون أن هذا المجتمع سيكون غنيا أو فقيرا ولا مصدر موارده، يأخذ المجتمع بهذه النظرة الأخلاقية أو تلك، ومعنى هذا وجود حجاب من الجهل يحجب عنهم المستقبل بحيث لا أحد في هذا « الوضع الأصلي » يدري ما هو حاله، وماذا يشبه أن يكون عليه.

هذه الظروف تتيح لهم أن يفكروا بحرية، وأن يتصوروا مجتمعا عادلا، وانتهى Rawls إلى أن هؤلاء يريدون مجتمعا يتوفر على مبدأين، أحدهما يتطلب المساواة في الحرية بين جميع الناس، والآخر يتطلب المساواة في الدخل، وفي الوضع الاجتماعي (المكانة)، فكل فرد له حق في الحرية على قدم المساواة مع الآخرين في نظام للحرية للجميع. والثاني وهو مبدأ التوزيع ومبدأ العدالة فيه بحيث توزع بالتساوي كل الخيرات أو البضائع، والحقوق والحريات والفرص، والدخل، والغنى والسلطة، فيلزم أن توزع كلها بالتساوي إلا

إذا كان هناك توزيع غير متساو، ولكنه يكون في صالح من هو أقل امتيازا بسبب بدايته في حياته أو بسبب طبيعته الشخصية أو بسبب آخر، لأن المساواة المطلقة صعبة المنال، فلا يسمح بالتفاوت في الغني، والوضع الاجتماعي إلا إذا كان ذلك يؤدي إلى أن كل إنسان يكون أفضل مما هو عليه، افترض مثلا أننا نرفع مرتب عدد قليل من الناس إلى الضعف بحيث يزيد في الانتاج بما يكفي لرفع مرتبات الآخرين إلى 50%، ففي هذه الحالة يبرر المرتب الأعلى مّا سمح للوصول إلى مرتب حسن لكل واحد، ولكن إذا أدى هذا إلى بقاء شخص واحد أسوأ حالة مما كان عليه فلا يجوز السماح بهذا الاختلاف، ولا يجوز رفع الانتاج إذا أدى إلى نقص المراتب، وإن كان قليلامن أي شخص.

ومن ناحية أخرى، فإن هذا المجتمع يجب أن تكون الامتيازات والوظائف المرموقة مفتوحة فيه أمام كل الأفراد، فلا يمنع أحد امرأة أو رجل، أسود أو أبيض، الذي ينتمي إلى طبقة وضعها الاجتماعي متواضع أو غير ذلك، حتى أولئك الذين هم أقل عبقرية، فكل واحد منهم يمكن أن يرقى إلى وظيفة عليا، ويحصل على أعلى دخل، وإلا أصبح الوضع ظالما، فهذا هو المبدأ الذي يرى رولز أن كل فرد عاقل في الوضع الأصلي يقبله، لأنه من المعقول أن يؤخذ في الاعتبار التقليل من المخاطر، بحيث تجعل أسوأ حالة ممكنة أفضل حالة ممكنة.

وهذان المبدآن : الحرية، وعدالة التوزيع هما في رأي رولز من مبادئ الرأي المشترك : Common Sense Principles فكل منا يقبلهما حينما نكون في حالة تفكير متوازن، فكلنا يرى أن استغلال الناس أو معاملتهم معاملة سيئة، أو تركهم يعانون بلا سبب يدعو إلى ذلك، ظلم فادح، إن هذا « الوضع الأصلي» عبارة عن موقف يؤدي إلى عقد صفقة اجتماعية، ويعتبر مفهوم العدالة الذي جاء به رولز مبدأ جديدا في التقليد الاقتصادي اللبرالي وفي الفكر السياسي، فالمسألة ليست في مدى غنى أمة ما، وإنما في مدى توزيعها لهذا الغنى بالعدل، وليس المجتمع الأفضل هو الذي يحصل أفراده على أعلى متوسط

المنفعة كما يرى النفعيون، لأن الثروة إذا وزعت توزيعا غير عادل، فإن هذا المجتمع يكون ظالما، وأن البلد الذي يكون فيه أغلب الناس أغنياء، والأقلية فقراء هو أقل ظلما من الذي يكون أغلب الناس فيه فقراء، والأقلية أغنياء، وإن كان كلاهما ظالما، فالمجتمع يكون أكثر عدالة إذا أعطى أكثر لمواطنيه، وكان الأفراد أكثر مشاركة في ثروته، وأكثر فرصة للوصول إلى مواقع المكانة والتأثير.

ولكن هذه النظرية تصدى لها كثير من المفكرين بالمناقشة والاعتراض، مثل : Dworkin، أستاذ التشريع في جامعة أكسفورد، ومثل روبرت نوزيك Nozick الأستاذ بجامعة هارفرد، و Alasdair Macinteryre فتساءل بعضهم مثلا كيف يمنع رولز الإنسان من البحث عن أكبر قدر ممكن من الخير، لا لسبب سوى أنه إذا فعل هذا فإن ذلك يؤدي إلى زيادة الهوة بين من هو في حالة حسنة، ومن هو في حالة أقل منه، ولا يؤدي إلى تحسن من هو أقل أو أسوأ، وربما يرجع سبب هذا المنع الذي يؤدي بمجرد وجود هذه الهوة إلى حسد في نفس من هو أسوأ منه، وهذا في الواقع ضد العدل، وضد الحرية، ولذلك انتقده فيه بشدة زميله Nozick الذي يرى أنه من واجب الدولة أن تتيح الفرصة للناس لأن يمارسوا ما هو حق لهم أن يمارسوه، وكذلك تصوره للعدالة على أنها صفقة يخفي كثيرا من وجوه العدالة الأخرى المهمة، وهو ما سماه Nozick بالاستحقاق، فالإنسان يستحق أي شيء قد اكتسبه اكتسابا شرعيا، ولعل هذه الفكرة قد أخفاها حجاب الجهل الذي افترضه رولز عنا، فقد طلب إلينا بأن نعتقد بأن كل الخيرات، والبضائع الموجودة في المجتمع إنما وجدت كوجود المن والسلوى من السماء وأنها ليست ثمرة جهود لأفراد معينين خططوا ووجهوا حياتهم طبقا لمشاريعهم في الكسب والتوفير.

ولذلك ذهب Nozick إلى أن فكرة ملكية الإنسان باعتبارها جزءا من مشروع حياته هي فكرة محورية في نظرتنا إلى حقيقة الشخص، ولهذا فان « الوضع الأصلي» لرولز، إنما هو « هندسة لحرمان الناس من فكرة الاستحقاق،

أو الأهلية للاستحقاق : "Entitlement" بالرغم من أنه يعتقد أنه أسس هذا على مبدأ العدالة، لا على الحسد، ولكن الناظر في «الوضع الأصلي» واعتباراته يجد أنه مؤسس على الحسد، ورغبة الذين لا يملكون في أن يحرموا أولئك الذين يملكون مما يستحقونه شرعيا، ولذلك فان نوزك بنى فلسفته السياسية على العكس من رولز، بناها على فكرة العدل باعتباره استحقاقا، فالإنسان مؤهل للاستحقاق، استحقاق أي شيء لم يكن مملوكا له من قبل، لاكتسابه بوسيلة أو أخرى شرعية مثل العمل، أو الاختراع، أو الاكتشاف، ويرى نوزك أنه إذا أخذ أي إنسان مني ما استحقه فهذا انتهاك أساسي لا مبرر له لحريتي، وأن أسوأ منتهك بهذا الاعتبار هو الدولة التي تحرمني بالقوة مما استحقه، من خلال الضرائب لتعطيها للآخرين، وجعل الناس يشاركون فيما يشبه الخدمات الصحية التابعة للدولة مثلا، هو معادل أو بمثابة الأعمال الشاقة، فارغام الناس على العمل يجعلهم يعملون ساعات ليس من المفروض أن يعملوها وليس ذلك في مصلحتهم ولكن لفائدة الآخرين، ومعنى هذا إرغامهم على العمل ضد حقهم الأساسي في الحرية، ويرى أن شعار الماركسية : « من كل حسب قدرته، ولكل حسب حاجته » يتضمن اعتداء صارخا على حرية الفرد، وتشجيعا للوهم بأن الأشياء تظهر في العالم من لا شيء، بدون عمل[1].

ويقوم نقد نوزيك لرولز على الناحية التاريخية للخيرات، لأن رولز أهمل الإشارة إلى الوسيلة التي أدت إلى ظهور السلع والخيرات، والارتباط الحميم بين جهود الناس واستحقاقهم، أو شعورهم بالاستحقاق، ولم ينظر كما فعل نوزيك إلى الطريق التي انتجت البضائع والخيرات، وجعلها مستقلة عن عمل الأفراد وجهودهم، وانتقد أوهير O'hear نوزك لأنه نظر إلى جهة واحدة من المسألة، وذهب إلى أن الخيرات المكتسبة بطريق غير شرعي يمكن أن تصبح شرعية بتعويض الضحايا، ولكن ما تزال هذه الفكرة غامضة، لأن الغزاة ليس من عادتهم

1. Anthony O'hear, Ibid, p. 288.

أن يعوّضوا ضحاياهم بأي صفة، ويعجب من عدم ورود كلمة : حرب، أو امبريالية، أو امبراطورية، أو محتل، أو إقطاعي في مسرد كلمات كتاب Nozick الذي جعل فيه نظاما لأفعال الاكتساب الأصلية، واعتبره مركزا لأفكاره، ما عدا إشارته إلى العبودية في اعتباره دفع الضرائب لنظم الدولة الصحية، والتأمين، والتعليم نوعا من العبودية، ويرى أوهير أن نظرية العدل التي تقوم على مفهوم شرعية فعل الاكتساب الأصلي ليس لتطبيقه أي معنى في عالم القرن العشرين، حيث الأغلبية العظمى من الجنس البشري قد نهبوا واحتيل عليهم، وما يزالون كذلك أكثر فأكثر، ووضعهم الآن أكثر ما يكون تخلفا عن الغنى، ولا يبدو أنهم يخرجون من دائرة الحرمان بدون إعادة واسعة لتوزيع الخيرات في داخل البلدان نفسها، وخلال العالم، ويشترك معه Macintyre في هذا النقد في وصفه للمالكين للخيرات الآن بأنهم ورثة أولئك الذين سرقوا، واستعملوا العنف، كما وقع ذلك للإنجليز الذين سرقوا أراضي الشعوب ونهبوها، وكما فعل الأمريكان مع أراضي الهنود الحمر، يضاف إلى ذلك ما سرقه الاستعمار الغربي من الشعوب في أفريقيا وآسيا وهذا ما نسيه Nozick و Rawls أيضاً.

وإذا كان " الوضع الأصلي " لدى رولز يشمل حدودا جغرافية معينة، فهل معنى ذلك أن نظريته ليس لها صلة، أو ليس لديها ما تقوله حول العدل والظلم في النظام الاقتصادي العالمي ؟ كيف يكون العدل يدور في حدود جغرافية معينة كأمريكا مثلا، في حين أن ثروة بعض الأمم لها علاقة بفقر أمم أخرى، وهذه الجهود الدولية التي تحاول أن تضبط عملية الأسواق الحرة في داخل تلك البلدان، تنظر إليها تلك البلدان باعتبارها تدميرا، وتهديدا لها من الأمم الغنية، وأنها اتخذت ذلك ذريعة لفرض مفاهيمها الخاصة للحرية والديمقراطية والسلام، سرا أو علانية، والواقع أن كلا من رولز، ونوزيك لم يجيبا عن السؤال الأساسي إلا جزئيا، فقد أكد رولز التوزيع الفعلي للخيرات، ولكن على حساب مطالب الناس، واستحقاقهم كما أشار لذلك نوزيك بينما أكد الأخير أهلية الاستحقاق وشرعيته.

ويمكن القول بأن استحقاق الأفراد وحرياتهم ليست بالضرورة أكثر قيمة في تقريرنا لمسائل العدل، وهذا بدوره يؤكد الطريقة التي يستعملها الناس للبحث عن غايات مختلفة، وغير متناسقة في السياسة، ولا تنسجم الحرية دائما مع العدل، ولا العدل مع النفع، ولا الأمن مع الحرية. وإذا لم تكن هذه النظرية أو تلك حظيت بقبول أغلب المفكرين، فهل يمكن للفلسفة السياسية أن نتوقع منها أن تهيئ لنا نظرية في سلّم من الغايات لرفع الصراع الذي يمكن أن يحدث ؟ ذلك أمل فحسب، إن اختيار المبادئ الموجهة في المجال السياسي لا يمكن أن يقع قبليّا بقطع النظر عما عليه العالم حاليا، ولذلك فإن نظرية نوزيك في الاستحقاق بعيدة من أن تطبق في عالم يموج بمجتمعات مختلفة، نرى كيف يقع فيه استغلال الفقراء استغلالا متواصلا بطريق أو آخر، يحتال به الأغنياء عليهم، وكذلك نظرية رولز كما يرى منتقدوه كأنها فلسفة تفترض "عام الصفر" فيه يصنع مجتمع جديد، ربما تصلح نظريته في مجال التشريع، وكذلك نظرية روزيك الذي يرى أنه بدون ملكية فان حقوق الفرد ستختفي، بينما يرى Vonhayek[1] أن عدم المساواة في الأمور المادية هو الشرط الأساسي في التقدم المادي[2].

وأخطر من ذلك فإن ما يبدو من نظريتيهما معا هو أن الدولة تضمن للأفراد الأمن والحماية في الأنفس والممتلكات، وكلاهما ينظر إلى الأخلاق كأنها شيء عام جداً، ومن بعض الجوانب وكأنها أمر خاص جدا، وأن المجال الخاص من الأخلاق هو خارج دائرة الدولة والتشريع، ومعنى هذا أن القانون لا دخل له في الأنشطة التي لا تضر أحدا سوى الذين يقومون بها، وهذا المفهوم هو الذي يفصل بين المجال العمومي والمجال الخاص من الحياة، وهذا المبدأ فيما يريان يلائم المجتمعات التي تنطوي على تعدد في القيم، والمثل الأخلاقية، بحيث ينبغي للناس أن يسمح لهم بتنظيم حياتهم الخاصة

1. Hayek, F. A. "The Constitution of Liberty", Chicago, 1972, p. 87.
2. Anthony O'hear, Ibid, p. 291.

في صورة لا تدمر حقوق الآخرين وحرياتهم، ويرى O'hear أن هذا المفهوم للقانون من الصعب أن يجد تطبيقا، أو قبولا في الواقع، كما يبدو أول وهلة، فهل يمكن أن لا يوجد تشريع أو قانون يمنع المخدرات الخطرة أو الرياضات الانتحارية، أو التأمين على البطالة ؟ إذن كيف نحدد الفواصل بين السلوك الخاص والسلوك العمومي ؟ هناك عدة أسئلة خطيرة تثار في هذا الفصل بينهما، فهل يحسن إطلاق العنان لبعض الناس في شهواتهم في الصور الإباحية وعرضها ونشرها ؟ أو القول بأن البغاء ليس له آثار على المناخ الاخلاقي للمجتمع ؟ وهل هناك فعل أقوم به، ولا أثر له إلا على نفسي ؟ نحن نرى أن دور الدولة أن تدعم الأخلاق بسنّ القوانين، وهذا ما يذهب إليه Patrick Devlin القاضي المشهور، لأن مسألة الأخلاق ليست أمرا خاصا خالصا، بل إن الأخلاق المعترف بها في مجتمع ما أمر ضروري لهذا المجتمع، وللدولة الحق كما يبدو أول وهلة أن تشرّع ما يصد ويمنع الأمور اللا أخلاقية[1] باعتبار أن الأخلاق السائدة القائمة هي ضرورية لحياة المجتمع الخيّرة، ويتبع ذلك أن القضاء على الرذيلة شأن من شؤون القانون مثلما هو من شأن القانون أن يقضي على الأنشطة المدمرة، كمنع الكحول، فلابد من مدخل للقانون في المسائل الأخلاقية المتفق عليها ضمن مجتمع معين.

وهذا أمر جوهري في القانون، ووظيفة الدولة كما لاحظ أوهير يمكن فحصها في إطار النظرة إلى الدولة باعتبارها قائمة على العقد، وأنها أداة لتحقيق غايات، لا أنها غاية في حد ذاتها، وإنه لمن الصعب بمكان أن نتكلم عن وحدة عضوية اجتماعية مثل الدولة، أو الأمة دون أن تكون هناك درجة من الإجماع الأخلاقي داخل تلك الوحدة. وبهذا فإن القانون الحقيقي هو الذي يبنى على ما أجمع عليه من قيم أخلاقية، ومن واجب المشرع أن يتمثل تلك القيم في نصوص القانون وتطبيقاته وقد ذهب فيلسوف القانون المشهور

---

1. Patrick Devlin, " Morals and the Criminal Law", In The Philosophy of Law (Ed.R.M. Dworkin) Oxford, 1977, pp. 66-82

H. L. Hart وهو نفعي من أتباع مل، إلى أن القانون لا ينبغي أن يمنع الأفعال التي لا تضر بمرتكبيها أو الآخرين، ولكن يمنع التي يراها أغلب الناس في المجتمع أنها غير أخلاقية[1] فهذه نظرة ليبرالية متوسع فيها جدا، وهي موروثة من نظرية مل التي تعرض فيها لانتقادات عديدة، فمن الصعب القول بأن الجنسية المثلية ليست أخلاقية فحسب بل إنها بغيضة، وإهانة، وأذى جارح للمجتمع الذي يتسامح معها بأن يجعلها مشروعة قانونيا كما في بعض التشريعات، بل من حق المجتمع سحقها تماما، كما تمحى قانونيا عادة الانغماس في تذوق الكوكايين أو الصور الإباحية، وما يسمى أيضاً بالقتل الرحيم للمرضى وكبار السن (Euthanasia) أو ما أشبه ذلك، ولا يجوز أن يهملها القانون بدعوى الحرية، أو النفع، وينظر بعضهم إلى القانون، من جهة نظر التعددية في القيم الأخلاقية أنه بمثابة أمبراطورية تحاول أن توازن بين المنافع المتصارعة، ولكن القانون لا يمكن أن يكون محايدا إزاء ما يقدم إليه من ألوان الصراع في مجتمع ذي طبقات، وإنما عليه أن يحكم بين المتنازعين بنزاهة، وذلك أن النظريات السياسية والقانونية، تستند فيما تستند إليه إلى الجانب الواقعي، وإلى الجانب المنطقي أيضا، ولكن ليس معنى هذا أن تعتمد كل الاعتماد على التحليل المنطقي لبناء النظام الأخلاقي، ولا على علم الاجتماع فقط، وإنما يجب الأخذ بعين الاعتبار الجانب العقلي والغايات المفتوحة بدون أن نزعم في الوقت نفسه أننا نحن الذين اخترنا كل قيمنا الأخلاقية والسياسية، ولا أننا موجودون باعتبارنا أفرادا أخلاقيين معزولين عن الارتباط بالظروف المحيطة التي ولدنا فيها.

أما نوزك الذي كان كتابه المشار إليه عبارة عن الرد على رولز فإنه اتخذ وجهة نظر أخرى - كما أشرنا إلى ذلك - في العدل في التوزيع، وأساس نقده هو أن رولز نظر إلى المجتمع باعتباره مستهلكا لما يشبع حاجاته ورغباته، ولم

---

1. Harl, H.L.A., "Immorality and Treason in the Philosophy of Law", Oxford, 1977, p.83

ينظر إلى أساس آخر، واعتبر هذه الخيرات مصدر الإشباع، ولم ينظر إلى التوزيع على أساس الإنتاج، أو على أساس صفات الأفراد الطبيعية أو الأخلاقية أو حسب الجهد والحاجة، أو الجمع بين عدة عوامل مثل متوسط الذكاء، فالنظرية ترمي إلى الغاية وهي الإرضاء، إرضاء الحاجة والرغبة، ولذلك ركز نوزك نظره على ما سماه سبب الاستحقاق أو مطلب الاستحقاق، أو أساس الاستحقاق، وشروطه، من حيث تاريخ البضائع أو الخيرات كيف اكتسبت، وبأي طريق، وكيف انتقلت ملكيتها، فالشرط الأول في استحقاق الشخص لبضاعة ما هو أن يكون قد امتلكها بطريقة شرعية، فالعدل يكون أولا في طريقة التملك أو الاكتساب، الشرط الثاني أن يكون قد استحقها بطريق الانتقال الشرعي كالشراء أو الإرث، أو الهبة ممن كان يملكها فعلا بطريق شرعي، ويكون هذا الانتقال برضا الطرفين أو الأطراف، ولا تكون البضاعة مسروقة أو قائمة على الغش، أو تؤخذ بالقوة والاغتصاب، وإن كان من الدولة، فالنظر هنا متجه إلى تاريخ هذه الخيرات التي توزع، وإلى الذين يملكونها، ولا ينظر إلى التوزيع أو إعادة التوزيع تبعا لأية صفة طبيعية تتوفر في الأشخاص، والواقع أنها لم تنظر إلى التوزيع تماما، فالحق هو الذي ينتج عن اكتساب عدل أو انتقال عدل، فليس هناك أي حرمان لشخص مما، يملكه، ولا أية قوة تتدخل للتوزيع، وإنما الأمر يقوم على أساس حرية الأفراد، ولا يفرض أي نموذج يتم على أساسه التوزيع، يفرضه المجتمع أو الدولة، لأن ذلك في نظره يدمر حرية الأفراد لخدمات الصحة العامة مثلا، وهذا الاستحقاق لا علاقة له كما قلنا بصفات الأفراد الطبيعية كالذكاء، والجهد، والحاجة، والإنتاج، ونفعه للمجتمع، وميزاته الأخلاقية وخدماته للآخرين على عكس ما يرى رولز، فالمشكلة في الفلسفة السياسية أنها ما تزال لم تصل إلى حل لهذا الإشكال كما هو شأن الفلسفة في مسألة السلطة والعلاقة بينها والأفراد في الطاعة والعصيان، والعدل، والحرية، والمساواة، وأساس الاجتماع البشري، والعلاقات بين هذه المفاهيم في النظر والتطبيق، وأهم مسألة هي تحديد

مفهوم العدالة، والشروط الضرورية التي تؤدي إلى وضعها موضعها الدائم، ولذلك وجدنا أفلاطون بدأ في جمهوريته بالكلام عن العدالة، وبيّن أرسطو أن السياسة أهم موضوع من موضوعات الفلسفة على الإطلاق، ولذلك فكر في السياسة وربطها بالنظرة الكلية للعالم والمعرفة، ووصف القديس أوغسطين الممالك التي لا عدل فيها، في عبارته المشهورة : « الممالك بلا عدالة ليست سوى لصوص»[1] فهي منظومة تبدأ من رؤية للواقع والمعرفة (انتولوجيا وأبستمولوجيا) إلى النظر في الفرد (سيكولوجيا) والنظر إلى المجتمع (سوسولوجيا) والنظرة إلى الأخلاق العامة والأخلاق السياسية وفي النهاية إلى مجموعة من التوجيهات في شكل الدولة والسلوك السياسي[2].

بخلاف تفكير ميكيافيلي في السياسة فانه لم يَعْدُ أن يعطي نصائح للأمير في كيف يتعامل مع رعيته ومع الأمراء الآخرين، وأنه من الأفضل - مثلا - للأمير أن يكون مرهوب الجانب من أن يكون محبوبا، إن لم يمكن له من أن يكون مرهوبا ومحبوبا معا، وأنه لا ينبغي له أن يأخذ أملاك الآخرين، لأن الإنسان ينسي موت والده، ولكن لا ينسى اغتصاب ممتلكاته، وليس لفكره السياسي أية منظومة فلسفية بالمعنى الواسع أو الضيق للفلسفة، فهو براجماتي محض.

9-2 الفلسفة الجمالية

الذوق الجمالي من ظواهر المجتمع الذي يكون في مرحلة الحضارة، بل هو عنصر من معادلة اتجاه الحضارة كما يتصورها مالك بن نبي (ت 1973)، فإن من ربي بين مظاهر الفوضى والقبح لا يشعر في ذاته بتذوق النظام، ولا الجمال، لأن الجمال بعد من أبعاد المعنى الذي نؤول به العالم حولنا، والإنسان الذي يربى ذوقه وتنمى حساسيته بالجمال، لا يسمح بمظاهر القبح التي يمكن

---

1. وذلك في كتابه : «مدينة الله De Civitate Dei».

2. "The encyclopedia of Philosophy", Vol. G. p. 370.

أن تسود المدينة أو المصنع أو الضواحي فضلا عن بيته. فالحساسية للتجربة الجمالية من الخصائص التي ينبغي أن يكتسبها كل من كان عضوا في مجتمع، لأن التزين والتجمل من مظاهر كل حياة اجتماعية، وإن كانت بدائية فضلا عن الحضارة، ولذلك عبر المربي المشهور John Dwey (1859 - 1952) عن التجربة الجمالية بأنها : «مظهر من مظاهر الحضارة، واحتفاء بها أو إعلان عنها، وعنوانها، ووسيلة رقي تطورها، وهي أيضا أسمى حكم على قيمة الحضارة نفسها» فإن فهم الأدب وسائر الفنون الأخرى من شأنه أن يغني الخيال، ويرقق الحساسية، ويعمق الشعور، ويوفر يقظة أكثر للعالم الذي يحيا فيه الفرد،[1] وما يمكن أن يسمى باليقظة الجمالية أو اللمح الجمالي يلوّن إلى حد ما إدراكنا العادي للعالم، حتى فن المعمار، فإنه يؤثر في مشاعرنا بما لا يخفى، وكذلك اختيارنا لما نزّين به بيئتنا يظهر ما نفضله جماليا، ونرغب أن لا تكون الأدوات والأشياء التي نستعملها يوميا بداية من ألبستنا إلى الملاعق أو الصحون أو السكاكين نافعة فحسب، ولكن ذات رسوم جمالية مما يجعلنا نشعر براحة إن لم نقل بحلاوتها[2]، وأن القدرة على الاستجابة إلى العالم جماليا أمر ضروري لتطور الشخص الكامل والعادي أيضا، والفرصة التي يتيحها الإنسان لنفسه لأن يتذوق الفن أو الجمال إنما هي عنصر ضروري للوجود الطيب، وأن المجتمع الذي يفتقد معايير جمالية متفق عليها على الجملة، ولا يقدر قيمة الإنسان إلا في حدود النفع فحسب إنما هو مجتمع لا ثقافة له،[3] بل قد ربط بعض الفلاسفة (Scruton) (1983) الفلسفة الجمالية بالثقافة كما ربطها بفلسفة العقل، وفلسفة اللغة (Goodman 1976 وWellheim 1974)[4] كما ربط (Croce, B.) علم الجمال بعلم التعبير وعلم اللسانيات.

---

1. Steven, Ibid. p. 128.
2. Crayling, Ibid, p. 585.
3. Ibid. p. 585.
4. Ibid. P. 624.

ينبغي أن نشير إلى العلاقة بين الذوق الجمالي، والثقافة، ومكانته فيها، وفي الحضارات عموما، وهو ما تنبه إليه مالك بن نبي[1]، وكذلك علاقة الفن عموما بالحياة السياسية في المجتمع أي طبيعة البعد الثقافي للفن والبعد السياسي، وهذا البعد السياسي تنبه إليه الماركسيون في نظرية الأدب التي لها دور مؤثر في العمل على التحويل السياسي، وتعبر عن العالم السياسي، فأما التقليد الإنجليزي فهو يربط الفن والإنسانيات عموما بالمثل الليبرالية الغالبة في سياق الازدهار الفردي والاجتماعي[2].

ومن أهم القضايا التي تثار في هذا المجال قضية العلاقة بين المفن (الفنان) نفسه والمجتمع، وقد أثارها أفلاطون قديما ثم أثيرت بشكل أوضح في القرن التاسع عشر، نظراً للتغييرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإلى ما أحدثته الثورة الفرنسية، وظهور الصناعة، فبرزت نظرية الفن للفن، فواجب الفنان أن يكون فنه كاملا في صورته الجمالية مهما تكن توقعاته من استجابة المجتمع له، وربما يكون غريبا عن المجتمع، بما له من حساسية عالية، وما يتطلبه فنه، وتدعوه كبرياؤه أن يحمل اللعنة على كاهله وربما أدى ذلك إلى أن يحطمه مجتمعه وينبذه، وقد ذهب إلى هذا المذهب الرومانتكيون الألمان ثم الفرنسيون ثم البريطانيون على أساس أن الفن أهم من أي شيء آخر في التعبير عن طبيعة الإنسان، ومما حملهم على ذلك التباهي بتحرير الفنان من المسؤولية، فالفن بهذا إنما هو من أجل الفن، وإعلان عن استقلاليته.

كما ظهرت النظرية الواقعية التي تتجه إلى أن تصبغ على الفن صبغة تجريبية واقعية باعتباره معبرا عن الطبيعة الإنسانية، وعن الشروط

1. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة محمد عبد العظيم علي، مكتبة عمار، 1391/1971 القاهرة، وفي خلال مؤلفاته الأخرى.

2. Grayling, Ibid. p. 623, Arnold, Culture and Anarchy, Cambridge, 1988, Leavis, F.R. (1986) Valuation in Criticism and Other Essays, (Cambridge).

الاجتماعية التي يحيا فيها. وشرحت هذه النظرية الفن في حدود جنس من أجناس البشر، والسياق والعصر[1]، فهو أداة إعادة بناء الواقع الفعلي وكأنه صورة فتوغرافية لهذا الواقع أو حامل للأفكار الاجتماعية، كما ظهرت نظرية المسؤولية الاجتماعية لأن الفن قوة اجتماعية كما ذهب إلى ذلك Claude Saint-Simon (1760 - 1825) وأوجست كونت Auguste Comte (1798 - 1857) فالفن ليس غاية في ذاته، وذهب ليُو تولستوي : Leo Tolstoy، إلى أن الفن في جوهره تبليغ ونقل للمشاعر إلى الآخر، ومعيار الحكم على الفن هو أعلى معيار ديني في عصر صاحب الفن، ومدى تعبيره عن الأخوة الإنسانية وتعميقه لها[2].

1-9-2 فما هي فلسفة الجمال إذن ؟

هي محاولة للإجابة عن عدة أسئلة إجابات مختلفة، من وجهات نظر مختلفة، من هذه الأسئلة : ما هي طبيعة الجمال ؟ وما هي التجربة الجمالية التي بها نقوّم أو نقدر الجمال الفني والجمال الطبيعي، وما إذا كان توجد وحدة في هذه التجربة، وما الذي يبين لنا الطابع الخاص لهذه التجربة الجمالية ؟ ولذلك فإن فلسفة الجمال تتجه في بحثها إلى دراسة طبيعة التجربة الجمالية، والحكم الجمالي، وطبيعة الفن، والمفاهيم الأساسية في فلسفة الفن، والنظريات التي تبين طبيعة الفن ذاته، وقيمته. وكذلك ما هي غاية الفن ؟ وما هو دور الشعور في الحكم الجمالي ؟ وهل نستطيع أن نعرف شعور الآخرين وأفكارهم مثلا ؟ وهل يوجد معيار موضوعي لتقدير الفن مما يجعلنا نتفق عليه ؟ وهل الجمال نفسه ذاتي أو موضوعي ؟ وما الذي يجعلنا ننجذب إلى الأشياء التي نعتبرها جميلة ؟ وما طبيعة هذا الانجذاب، والاهتمام بهذه الأشياء ؟ وكيف نستطيع أن نحكم على شيء بأنه جميل، وفي الوقت نفسه

---

1. "Race, Milieu, Moment" انظر Monroe C. Beardsley, in "History of Aesthetics" in The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 1, p. 30.
2. Monroe C. Beardsley, Ibid. p. 30 - 31.

يظهر في حكمنا وجوده كما هو في الواقع، وتعبيرنا عن شعورنا نفسه نحوه ؟ وهل الجمال أو الفن محوره هو الصورة أو المضمون أو هما معا؟ وهل للفن وحدة بين صوره (الأدب، الموسيقى، الرسم، المعمار) ؟ ما الذي يجعل شيئا ما عملا فنيا ؟ كيف يكون للموسيقى معنى ؟ وكيف تعبّر عن شعور الإنسان ؟ وهل المتعة الجمالية متعة بدنية فسيولوجية أو نفسية، أو هما معا؟ وما هو الفرق بين الفن باعتباره تمثلا، وفن التصوير الفتوجرافي ؟ وهل يمكن اعتبار الفنوجراف فنّا ؟ وما هي علاقة الفن بالأخلاق ؟ وما هي علاقة فلسفة الجمال بالفلسفات الأخرى ؟

فلسفة الجمال من وجهة نظر الفلسفة التحليلية هي فرع من فروع الفلسفة الذي يتعلق بتحليل المفاهيم الجمالية والفنية وبحل المشكلات التي تظهر لنا حينما نتأمل الأشياء الجميلة مثل مفهوم قيمة الجمال، والتجربة الجمالية، ومثل مسألة الخصائص التي تجعل الأشياء جميلة، وهل توجد معايير جمالية؟ وما هي علاقة الأعمال الفنية بالطبيعة ؟

ففلسفة الجمال تنقسم إلى قسمين : فلسفة الجمال التي كانت تتعلق بمفهوم الجمال، وتتعلق الآن بالتجربة الجمالية وبالحكم الجمالي عموما، والغرض التقليدي من فلسفة الجمال دراسة طبيعة التجربة الجمالية، والحكم، والوحدة، والقسم الثاني هو فلسفة الفن، والفلسفة التحليلية المعاصرة تتمركز أساسا في فلسفة الفن، وتشمل مجالا واسعا من المسائل التي لها علاقة بالميتافيزيقا والأخلاق، وفلسفة العقل، وفلسفة اللغة والثقافة[1] فإن Scruton مثلا يربط الفلسفة الجمالية بالثقافة كما ربطها بفلسفة اللغة وفلسفة العقل و Goodmann جعل الفن عبارة عن أنواع من اللغة، وجعل .Croce, B (1866 - 1952) علم الجمال علما للتعبير واللسانيات كما أشرنا من قبل. أما فلسفة الفن فتشمل مجالا أضيق من مجال فلسفة الجمال لأنها تتعلق بالمفاهيم، والمشكلات المتصلة بالأعمال الفنية، فتستبعد منها

---

1. Grayling , Ibid. P.525.

مثلا التجربة الجمالية المتعلقة بالطبيعة، وإن كانت التجربة الجمالية مشتركة بين تقدير الفن، وتقدير الجمال الطبيعي، وهذه التجربة لها طابع المتعة والتأمل، وتحرر الإنسان من أسر الحياة اليومية، وتصف موضوعاتها من أعمال الفن كما تصف مشاهد الطبيعة أيضا، وتشمل مسائل الفن مثلا ما هي طبيعة التعبير الفني ؟ هل العمل الفني يعبّر عن الحقيقة ؟ ما هو الرمز الفني؟ ما معنى العمل الفني ؟ هل يمكن تحديد الفن نفسه وتعريفه تعريفا عاما ؟ ما الذي يجعل العمل الفني جيدا ؟ وهذه الأسئلة كلها جمالية أيضا، ولكنها تتركز حول الأعمال الفنية.

كما ينبغي أن تميز بين فلسفة الفن، وفن النقد الذي يتعلق بالتحليل النقدي، وتقدير الأعمال الفنية ذاتها، وهذا عمل يختلف عن شرح المفاهيم المستعملة في هذه الأحكام النقدية وتوضيحها، لأن توضيح هذه المفاهيم من عمل فيلسوف الجمال، لا من عمل الناقد، لأن فن النقد أنما يتجه مباشرة نحو أعمال فنية معينة، التي تدخل مثلا في جنس واحد، أو أسلوب واحد، والغرض من ذلك تعزيز الناقد لتقدير تلك الأعمال الفنية وفهمها فهما أوضح، ووظيفة الناقد تفترض معرفة وظيفة الفيلسوف الجمالي، وذلك أن الناقد في تقويمه للعمل الفني إنما يستعمل المفاهيم التي حللها الفيلسوف ووضحها، والناقد الذي لا يلتفت إلى هذا هو ناقد ينقصه الوضوح في المفاهيم، ويؤدي به الأمر إلى الغموض[1] إذا لم يكن على دراية كافية بهذه المفاهيم الجمالية التي يستعملها الفيلسوف وحددها بطريقة أو بأخرى.

2-9-2 التجربة الجمالية والحكم

إن الحكم على الأشياء الطبيعية الجميلة كالوردة أو مغيب الشمس في مشهد البحر أو الحكم على الأعمال الفنية كقصيدة شعر، أو مسرحية، أو لوحة فنية، أو سمفونية يستلزم ما يسمى بالتجربة الجمالية أو الخبرة الجمالية، ولكن ما هي الخبرة الجمالية وعلى أي أساس تقوم ؟

---

1. John Hospers, " Problems of Aesthetics" in The Encyclopedia of Philosophy, Vol. I.p. 36.

من مفاهيم الخبرة الجمالية التي تعود إلى القرن الثامن عشر الميلادي أنها تقوم على ملكة خاصة بتذوق الجمال، والنفوذ إليه، فكأن للإنسان عينا باطنية، وظيفتها الانطباع بالصور الجمالية انطباعا مباشرا، وتنفذ إلى ما يوجد في الأشياء من الائتلاف أو الانسجام تلقائيا، وينبغي أن نميز بين اتجاهنا إلى إدراك جمال الأشياء، واتجاهنا لإدراك منفعتها، لأن طريقة الرؤية الجمالية للعالم مباينة للطريقة العملية النفعية التي نراعي فيها ما للأشياء من منافع فقط، فالمتذوق للجمال سواء كان شاعرا، أو رساما إذا شاهد غابة من الغابات الجميلة فإنه يعاني تجربة جمالية أي أثر الخصائص الجمالية للغابة يستمتع بها لذاتها، لا لغرض آخر، ولكن النجار أو الحطاب إذا دخل هذه الغابة فإنه ينظر إليها نظرة نفعية، لما يمكن أن يستفيد منها من أخشاب، وما يمكن أن يؤدي ذلك من الحصول على أموال، وكذلك الصياد إذا شاهد هذه الغابة فإنه يرى فيها موضعا للحيوانات يرغب أن يصيد منها ما أمكن للانتفاع بها فالرؤية الجمالية تكون غاية في حد ذاتها، ولذلك فإن المتذوق يعاني هذه التجربة الجمالية ممعنا النظر في تفاصيل الغابة بحيث لا يجعل من الغابة المدركة وسيلة لغاية أخرى، وتتميز الرؤية الجمالية أيضا عن شيء آخر، وهو الرؤية المعرفية، فأنت إذا كنت عالما بالآثار مثلا، ووقفت أمام نمط معماري من المساجد أو القصور، فأنت من حيث كونك عالما تشاهد فيه عدة جوانب مثل الفترة الزمانية التي عرفت هذا النمط المعماري، وأسلوب بنائه، ومواد هذا البناء، فأنت تنظر إلى البناء نظرة معرفية لا ذوقية، وطابع المعرفة التاريخية هنا هو المقصود، لا طابع الذوق الجمالي الذي يشاهده صاحب الفن المعماري مثلا.

تقوم التجربة الجمالية إذن على النفاذ إلى العلاقات الداخلية للجميل بحسب خصائصه، ولا تعتبر العلاقات الخارجية كعلاقة العمل الفني بصاحبه وعلاقته بالثقافة التي ينتمي إليها، وتكون هذه الرؤية رؤية يقظة مركزة في العلاقات بين أجزاء الشيء الداخلية، وما بينها من علاقات مما يقع نصب

تأملنا، ورؤيتنا، وتنبهنا. لا ما عدا ذلك مما يصرفنا عن التذوق أو يجعلنا بعيدين عن ذلك الشيء الجميل بأن نستغرق في حلم، أو نفكر في أشياء أخرى مما يجعله أبعد ما يكون عن التجربة الجمالية، ويذهب كروتشه بندتو وبرجسون إلى أن الحدس، وهو النفوذ المباشر إلى الجمال يقع فيه التوحيد بينه وبين التعبير، ويرى برجسون أن الحدس هو الذي يتيح لنا أن ننفذ إلى صميم الديمومة، أو السورة الحيوية، وهي أقصى حقيقة للواقع، تلك الحقيقة التي تندّ عن العقل، فلا يقوى على إدراكها، ولذلك فإن الجمال عند كروتشه يقوم على الحدس الحسي، ولا يمكن فصله عن التعبير، ويرى أن الفن ليس له صلة بالمنطق، وإنما هو تركيب من مضمون وصورة، من حدس وتعبير وجمال، وأنه وحدة تامة لا أجناس فيه.

وأما مستوى الانطباع فهو مستوى أولي يأتي بعده مستوى الحدس أي المعطى الحسي ثم الحدس والتعبير، بخلاف المنطق فهو يتعلق بالمفاهيم التعبيرية.

ويرى جوزيف أديسون Joseph Addison أن الذوق هو القدرة على إدراك ثلاث خصائص، وهي التي تؤدي إلى « لذات الخيال » العظيمة، وهذه الصفات هي الجلال Sublimity، والجدة، والجمال، كما يرى Shaftesbury وجود حس داخلي بالجمال لدى الإنسان فطري Inner Sens of Beauty، وهو عبارة عن قدرة على استنباط فكرة الجمال حينما تواجه موضوعا يتسم بصفات مناسبة لإظهار ذلك الجمال.

ما هو معيار الذوق، إزاء هذا كله ؟ بيّن هيوم D. Hume (1711 - 1776) أن الجمال بمثابة نظام، أو نسق، أو بناء من عناصر يؤدي إلى الشعور باللذة، وبرضا النفس عن طريق طبيعة تكويننا، أو بالعادة، أو بالميل مما يناسب هذا الشعور باللذة، فهو شعور مباشر ببهجة الجمال، ولا يوجد في هذا المجال معيار ولا قواعد موضوعية يمكن أن ترفع الخلاف عقليا، فالذوق أمر ذاتي،

إذن فالحكم على جمال الشيء لا يستند إلى معيار موضوعي، فأنت تقول : هذه لوحة جميلة، وهذا مزهر جميل، بديع، فالحكم هنا قائم على مجرد الذوق، وعلى مدى تأثير الأشياء الجميلة في إحداث التجربة الجمالية في الذات، ولذلك يكون موضوع التجربة محسوسا يتعرفه المتذوق، ويلقاه شخصيا، وكذلك يذهب كنط إلى عدم وجود معيار موضوعي للحكم، بدليل اختلاف الناس في أحكامهم، فإذا خضع الحكم الجمالي لقاعدة معينة فمعناه أنه ليس حكما جماليا، وليس معنى ذلك نفي أي مبرر للحكم، إذ يمكن أن يستند الحكم إلى أساس آخر غير القاعدة، وإن حاول بعض الفلاسفة أن يضع قواعد للحكم الجمالي مثل: Baumgarten وكذلك Joshua, Reynold (ت 1797) وكذلك Beadsley (1982) فإنه يعتقد في وجود قواعد للحكم الجمالي، وذهب Sibley. F إلى أن الحكم الجمالي يتطلب مرانة على الذوق، وممارسة " الحساسية " Sensibility معتمدا على منطق الخطاب الجمالي في اللغة العادية التي تتيح لنا أن نميز بين الصفة الجمالية، وغيرها .

أما الصفات الجمالية Qualities فالذي يتعلق بها هو شرح الصفات التي إذا اتصف بها الشيء فإنه يبعث فينا الشعور بالجمال، والجلال، ويرى Burke Edmunt في شرحه لهذه الصفات التي تؤدي إلى الشعور بالجلال (الشعور بالذهول، أو بشيء من الرهبة أمام شيء ما)، فيرى أن الشعور بالجلال يشمل درجة ما من الرهبة (بدون خطر داهم) تمتلئ النفس في تلك الحالة بما تتأمله، وتشعر به، فالاتساع العظيم إلى ما لا نهاية، والفراغ الهائل، أو الخلاء، والغموض، والقوة، واللانهائي، هذه كلها صفات تنسب إلى الجليل، وتكلم كنط (1724- 1804) عن فكرة الجليل، فأنت حينما تواجه في الطبيعة الوسع الممتد إلى أقصى ما يمكن (الجلال)، تشعر بعظمة العقل بتخيلك القدرة على فهم ذلك الوسع، وبأن قدرة العقل وصلت إلى جملة اللانهائي، وكذلك شعور الإنسان بمصيره الأخلاقي وعظمته، وهذه القيم الجمالية في تحليلها الأخير

تخدم أهدافا أخلاقية تعلي من نبل الروح الإنساني. وقد توسع في ذلك Burik .E، وإن كان كنط يجعل الجليل في مرتبة دون مرتبة الجميل بيد أن له دلالة ميتافيزيقية.

ويقصد كنط بكلامه عن الجمال : الجمال الطبيعي، وليس له رأي واضح في الجمال الفني. فالجمال عنده له دلالة أخلاقية لأنه رمز الخير.

أما الذي يؤدي إلى الشعور بالجمال من الصفات فهو مثل الأشياء اللطيفة، ونموذج الانفعال في هذا المجال مثل الاستجابة إلى جمال الأنثى، وإلى النعومة، والرّقة، والتناسق، والتناسب، والزرقة العميقة في السماء وما إلى ذلك مما يحدث الشعور بالجمال، ويمكن أن يجمع مشهد واحد بين الجمال والجلال[1]، وهذا المستوى من التفسير تفسير " ظواهري "، وأضاف إليه Burke مستوى آخر وهو المستوى الفسيولوجي، الذي شرح فيه كيف أن إدراك هذه الصفات يثير فينا الشعور بالجمال والجلال، ذلك بأن تنتج تلك الصفات آثارا فسيولوجية مثل النغمات الموسيقية التي تجعل رجليك مثلا تستجيبان للإيقاع، أو تتحرك للرقص، فهذا تأثير بدني، كما يرى بعض الفلاسفة (مثل Archibald Alison) أن الذي يؤدي إلى المتعة بالجمال إنما هو قطار من الأخيلة، وهو ما يسمى بالتداعي أو الترابط، بحيث يحدث بعض هذه الأفكار انفعالات، بارتباط القطار كله بهذا الانفعال الغامر أو الغالب. فمبدأ الترابط يفسر كل شيء ولا داعي لنوع من الحس الخاص بذلك.

إن كنط يؤمن بوجود قيمة داخل العالم الواقعي تعتمد على التنظيم والغائية الكامنة، ولهذا يذهب : Jean Wall إلى القول بأن القيمة الجمالية ليست معنى عاما بقدر ما هي ما نراه من مظاهر معينة للقيمة الجمالية أكثر جزئية مثل قيمة سمفونية أو لوحة، فكأن القيمة لا توجد إلا متجسمة في موجودات،

---

1. Monroe C. Bearsley Ibid, p. 27.

وأعمال جزئية"[1]. فكأن الفن والتجربة الجمالية متحرران من العقل، ولذلك بيّن ماكس شيلر Scheler Max (1874 - 1924) أن العقل أعمى عن إدراك القيم، وأن الذي يدركها تلقائيا إنما هو الحساسية كما يدرك البصر الألوان"[2]، ومن الخطإ القول بأن الإنسان يبحث دائما عن اللذة، حتى إذا قصد إلى اللذة فهي مقصودة لتتحول في النهاية إلى قيمة.

وبيّن شيلر في رسالته : « في تزين الإنسان » أن الجمال والفن ينقلان الإنسان من الحسي إلى العقلي، وبذلك يبلغ مرتبة الإنسان الحقيقي، وفي الفن يأتلف الخيال مع الفهم، ويتحرر الإنسان من الخضوع للطبيعة الحسية، فالفن يجعل الإنسان إنسانا بأتم معنى الكلمة بما له من طابع اجتماعي، ويرى بعض الفلاسفة أن الفن يجمع في الإنسان بين عناصر مضادة ميتافيزيقيا فيه : الحرية والضرورة، الفردية والجماعية، فهو يجمع بين النزعة الفردية والجماعية، وبين الحرية والضرورة عند شيلر، ويذهب شلنج (1775 - 1854) الفيلسوف المثالي الألماني أيضاً إلى أن الفن إنما هو الوسيلة التي بها تصبح الأفكار اللامتناهية متجسدة في صورة متناهية، وبلغت المثالية في الفن أوجها عند هيجل باعتبار الفن عنده جزءا من نظام فلسفي عام متماسك مثل كنط وشيلر وشلنج أيضا، وجعل الفن أعلى من الطبيعة، وذلك أن « الروح تنسجم في صورة حسية حينما تبلغ أقصى مرتبة من مراتب تطور الجدل » وهذا التجسد هو الجمال، ومن ثم فإن الإنسان أظهر لنفسه بوضوح ما هو عليه في الواقع ونفس الأمر، أو ما يمكن أن يكون عليه، فظهر ما كان كامنا، ولما أصبح المحسوس أيضا متروحنا في الفن فقد توفر الإيحاء المعرفي للحقيقة، فالجمال الطبيعي يمكن له أن يجسم الفكرة إلى درجة ما، ولكن الفن الإنساني يجسدها إلى أقصى ما يمكن أن يأخذ التجسد مكانه، وصوّر لنا التطور الجدلي للفن في تاريخ الثقافة البشرية : من الفن الرمزي

---

1. جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد محمود (الألف كتاب)، الإدارة العامة للثقافة، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1967، ص 432.

2. بوشنسكي، مرجع سابق ص 242.

الشرقي حيث تغلبت فيه الوسيلة على الفكرة، إلى نقيض ذلك، وهو الفن الكلاسيكي حيث توازنت فيه الفكرة مع الوسيلة توازنا تاما، إلى المركب منهما وهو الفن الرومانتيكي حيث سيطرت الفكرة على الوسيلة، وتمت الروحانية في صورتها النهائية كما يتصور هيجل، فهذا المفهوم للفن، باعتباره تركيبا للروح مع شيء آخر غيرها بحيث أصبحت الروح تتعرف نفسها، هو الذي جعله يعلي من شأن الفن ويعطيه مرتبة أعلى من الطبيعة. وهو زعم قوي وجذاب، ويمكن القول بأنه مستمد من منظومته الميتافيزيقية، كما أن تقسيمه للفن إلى ثلاث مراحل هو منطقي أكثر منه واقعي تاريخي، ويبدو - فيما يرى Sebastian Gardner بحذر أنه لا أصالة فيه[1].

أما شوبنهاور Shpenhawer (1788-1860) فقد انطلق من فكرة كنط من أن التجربة الجمالية تقوم على الانصراف عن النفع، وجعل ذلك جزءا من مذهبه الميتافيزيقي، مع أنه يختلف مع مذهب كنط الميتافيزيقي، وبيّن أن الفن يكمن في التحرر الميتافيزيقي من الفردية، لأن الفردانية وهم، وسبب لكل ما يعانيه الإنسان، وقد أخذ هذه الفكرة من الفلسفة الشرقية كالبوذية.

والحقيقة عنده إنما هي أن العالم إرادة، ويرى أن الموسيقى تجعلنا أكثر ما نكون قربا من هذه الحقيقة، وأن التأمل الجمالي موضوعه هو المثل الأفلاطونية، وهذا فيما يرى Sebastian لا تبدو صلته بمذهبه صلة واضحة، وهو رومانتيكي متشائم جعل الفن محور مذهبه، وخاصة الموسيقى، وفسر ما ذهب إليه كنط من القول بالشيء في ذاته بأنه «إرادة الحياة»[2] وأن العالم الظاهر إنما هو تعبير عن تلك الإرادة وتموضع لها، والذي يجعلنا نتأمل المثل عن طريق الأعمال الفنية إنما هو كونها لا زمانية، فيحرر ذلك من الألم والفردانية، وأعطى أهمية للموسيقى لأنها لا تجسد المثل، وإنما تجسد الإرادة نفسها في كفاحها

1. Grayling, Ibid, p. 620.
2. Will to Live.

مما يسمح لنا أن نتأمل رهبتها مباشرة، ويقرب من هذا تصور نتشه Netzcsche (1844- 1900) للفن من أنه تعبير عن إرادة القوة[1] ولكن نتشه أكد الحياة، وإن كانت، محاطة بالآلام للتعبير عن إرادة القوة، وقال إن الفن هو شأن توتري، وأعظم توق للحياة، واندفاع إليها.

أما النزعة السيوميوتيكية (الدلالية) Semiotics فتبين أن التمييز بين وظيفة اللغة المرجعية Referential، ووظيفتها الانفعالية أو العاطفية أمر أساسي فالشعر مثلا انفعالي في جوهره، وكذلك الأحكام الجمالية يمكن اعتبارها وبناؤها انفعاليا خالصا، وانتهى هذا الاتجاه الدلالي إلى القول بالتأويل كما فعل : J. A. Richands في كتابه "معنى المعنى"[2] وغيره.

واستعمل الانثروبولوجيون هذا المنهج للنظر إلى الفن، وخاصة الأدب، وجعلوا نوعا من العلاقات بين التراجيديا اليونانية والمثيولوجيا وطقوس الدين، وجعلوا الطقوس الدينية اليونانية هي مصدر الخرافة والدراما، وذهب يونج Young في منهجه النفسي التحليلي إلى أن عناصر الأدب الرمزية الأساسية ترجع إلى صور بدائية ونماذج تنبثق من اللاشعور الجمعي للإنسان، وهذا المنهج وغيره من المناهج حاولت أن تصل إلى نظرية عامة للثقافة الإنسانية، وإلى الصور الرمزية الكبرى للثقافة وهي اللغة والخرافة والفن والدين والعلم، وبهذا فإن عالم الإنسان يتحدد أساسا بهذه الصور الرمزية التي بها يتمثله لنفسه، فعالم الأسطورة يختلف عن عالم العلم[3]، مثلا، وجاءت الماركسية اللينينية فتصورت الفن بناء ثقافيا علويا تحدده الشروط الاجتماعية التاريخية، وخاصة الظروف الاقتصادية، فكل عمل فني، إنما هو منبثق من هذه الشروط، فالفن انعكاس للواقع الاجتماعي، وصدى له، ولكن هل يمكن قبول هذه النظرية على اطلاقها ليكون الفن سلاحا للصراع بين

1. The Will to Power.
2. The Meaning of Meaning (1923).
3. Monroe, Ibid, p. 32.

الطبقات ؟ فهو تبعا لها تعبير عن القوى الاجتماعية وحركتها. ووصف لخصائصها أو طابعها. وانتهت هذه النظرية إلى ما يسمى بالنظرية الاشتراكية الواقعية في الفن. مما يؤدي إلى تطورات في الثورة.

أما الظواهرية التي أنشأها إيدمون هسرل E.Husserl (1859 - 1938) فقد اهتمت بمحتوى العقل، وخاصة وصف الظواهر العقلية التي تتسم بالقصدانية : Intentionality، ويراد بالقصدانية اتجاه الشعور أو العقل أو الوعي إلى موضوع آخر غيره، وليس من شرط هذا الموضوع الذي يتجه إليه الشعور القاصد أن يكون موجودا في الواقع، فقد تخاف مثلا من شبح لا وجود له (الغول) فيكون شعورك متجها إلى موضوع الخوف، ولهذا فإن هسرل يرى أن هذه الحالات الشعورية القاصدة أو الأفعال القاصدة أيضا وموضوعاتها يمكن تحليلها بقطع انتظر عما إذا كانت موضوعاتها أو الأشياء التي تتجه إليها موجودة حقيقة أم لا وجود لها، وإنما يتركز الانتباه أو الشعور في وصف الظاهرة كما تبدو لنا في وعينا، ويرى أن هذا الوصف الظواهري وصف قبلي أولي، ومن خلاله نحدس الماهية أو الماهيات، فإن شعورنا بالزمان مثلا ليس شعورا بآنات منفصلة، وإنما هو شعور يتمثل في تجربة شيء يصدر عن الماضي ويتجه إلى المستقبل.

ومن الذين طوروا نظرية الظواهرية إلى الفن Roman Ingardin (1893 - 1970) حيث نظر إلى وجود العمل الأدبي باعتباره موضوعا قصدانيا له أطوار: الصوت، المعنى، و"عالم العمل الأدبي" ومظاهره المرتسمة، أو ما يتضمنه من منظورات، وتجربة القراءة للأدب وطبيعة تحليل هذه القراءة تكون بما يرسمه خيال القارئ من رسم ينسجه من المعلومات التي أمدته بها رواية مثلا، ومن ثم فإن العمل الفني أو الأدبي إنما هو موضوع قصداني.

وميز Mikel Dufrenne بين موضوعات الجمال وبقية الموضوعات في العالم. ورأى أن الفرق إنما هو في " عالم التعبير " عن كل موضوع جمالي، وفي طبيعة وجوده الخاص الذي يجمع بين الوجود في ذاته وهو العمل الأدبي

والشعور وهو الوجود لذاته، ويشتمل عالم التعبير هذا أيضا على أعماق لا تقاس، تتحدث إلى أعماقنا نحن باعتبارنا أشخاصا[1] بما فيه من صوت ومعنى وعمل، ورسم مظاهره وما يتضمنه من منظورات كما أشرنا من قبل، ففي لب مفهوم الوجود الأصيل توجد فلسفة الفن، والظواهر بمثابة تجربة ذاتية للفرد، فسارتر (1905 -1980) مثلا يرى أن العمل الأدبي أمر غير حقيقي أو إن شئت غير واقعي : Unreal Objects، لأن الفن مقصور على عالم الخيال، ولذلك فإن قيمته لا تعزي إلى الأشياء الواقعة في العالم، ومعنى هذا أن الظواهرية عند سارتر لا توحد تمام التوحيد بين العمل الفني والموضوعات الفيزيقية، أو الكيانات الطبيعية[2].

أما هيدجر Heidegger (1889 - 1976) الوجودي فهو يخالف الوجوديين الذين يتمحورون في الذات، في الأنا، والأنا المتعالية كما هو مذهب ديكارت وكنط، ويرى أن الشعر إنما يفهم باعتباره روحا تكشف عن الوجود، وتفتح سره المكتوم كما ذهب إلى ما يقرب من هذا : Bell، حيث إننا في شعورنا الجمالي نواجه الحقيقة، وجاءت البنيوية والتفكيكية أيضا لتقاوم هذا التمحور في الذات، والقول بالأنا المستقلة، ورأت البنيوية وما بعد البنيوية أيضا أن الذات أو الهوية Identity إنما تبدأ في تكونها منذ اللحظة التي تتعامل فيها مع اللغة، وتستعملها، فهما مدرستان أخذتا بالنظرية السيمونتيكية، وأدخلتاها في النظرية الأدبية باعتبار أن الفن لغة، وأن تحليل الأعمال الفنية وصوره إنما يقع في إطار حدود لغوية، ومقولات منطقية وقواعد المعنى والتركيب، وأدخلوا علم اللغة (اللسانيات) والنظريات الفلسفية في اللغة وفي دراسة الأدب، وهذا الخروج عن التقوقع في الذات ربما هو الذي عبّر عنه هيجل حينما قال : إن الشعور بالذات موجود في ذاته ولذاته، وهو في الوقت نفسه بفضل الواقع موجود لذات أخرى عندما تعترف بي، وتتعرفني أي الجمع بين الذات والآخر.

---

1. Monroe, Ibid, p. 33.
2. Grayling, Ibid, p. 602.

هذا الاعتراف والتعرف إنما يأخذان مكانهما المحوري في نظر هؤلاء البنيويين والتفكيكيين في اللغة، ولعل روسو (1712 - 1778) قد أشار إلى هذا المعنى في عبارته المشهورة : « من يقول الإنسان يقول اللغة، ومن يقول اللغة يقول المجتمع»[1] وقد عمق هذا المعنى الفيلسوف المحلل النفساني Lacan Jacques (1900 -1970) الذي رأى أنه من خلال استعمالنا للغة التي وجدت قبلنا، وبنيت لنا قبل وجودنا نصبح ذوات شاعرة بهويتها أو ذاتيتها[2].

وقد دعت التجريبية إلى أن تتحول فلسفة الجمال إلى علم الجمال، باعتباره علما تجريبيا يتعلق بالواقع، معتمدا في ذلك على علم النفس، ويمثل هذا الاتجاه فيمن يمثله، مدرسة الجشطلت الألمانية التي اهتمت بظاهرة الإدراك، وقوانينه مما ييسر توضيح طبيعة الصور في الفن، ويبين عن قيمة هذه الصور، وكذلك المدرسة الفرويدية، في تفسير فرويد (1856 - 1939) من خلال تأويله لهاملت Hamlet، وتفسيره لطبيعة الإبداع الفني، وتقويم الفن أو تقديره، بالإضافة إلى المنهج الاستبطاني في علم النفس الذي انتهى إلى عدة مفاهيم، مثل مفهوم التقمص.

وقد أشرنا إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة من قبل، حيث ترى أن وظيفة الفلسفة التحليلية أن تحلل اللغة، ومناهج النقاد في تبريرهم لما يذهبون إليه في تقويم الأعمال الفنية، وذلك من أجل توضيح هذه اللغة، وحل ما يمكن أن يحدث من حيرة ترجع إلى سوء فهم اللغة أو في سوء فهم وظائفها الخاصة، ومناهجها، ومبرراتها.

وقد عني القرآن الكريم بالجمال وصوره على مستوى الكون من جمال ما على الأرض من حدائق ذات بهجة واخضرار، وما في السماء من كواكب

---

1. في رسالته : " بحث في أصل اللغة " Essay On The Origin Of Languages (1755)
Trevor, Ibid, p. 56.

2. Trevor, Ibid, p. 56.

متألقة. وما في السلوك البشري من جمال : صبر جميل، قول حسن. الصفح الجميل، والسراح الجميل. وما في الأجسام من وجوه نضرة. مستبشرة. والصور الحسنة، وأشار القرآن إلى التجربة الجمالية الفتانة المذهلة. وإلى جمال الأنعام[1]، وقد وصفت السنّة الذات الالهية بالجمال، ووصفه القرآن بالجلال.

وبدت النزعة إلى الجمال في الحضارة الإسلامية فتجلت في الخط العربي، وفي المساجد وسموقها وتعاليها، وفي جمال البيان، وسموه، وإعرابه عن الجمال الإنساني والطبيعي، والروحي الأخلاقي، وجمال الصوت الإنساني.

وقد كتب في هذا أستاذنا محمد عبد الهادي أبو ريده (1909 - 1991) وعبّر عن تصوره للجمال وإدراكه : «وأما الجمال فهو أمر تدركه النفس، وتبتهج به، من غير تحليل عقلي، ولا تعليل أكثر من أن الجمال هو الجمال، وأن إدراكه لذة، وسعادة نفسية»[2] ويرى أن قيم الحق، والخير، والجمال مرتبط بعضها ببعض، مما جعل بعضها يوصف ببعض. فالجمال خير، والخير جمال، ويذهب إلى أن مصدر هذه القيم كلها هو مصدر الوجود نفسه، لأن الحق، والخير، والجمال من صفاته المتجلية في الكون، وفي المخلوقات كلها، والقرآن ذاته آية عليا من الجمال البياني، الذي أدهش بسحره القلوب، وإن قست، وغلظت، واستمال إليه الأسماع، وإن صدت، وصمّت، في فواصله، ومقاطعه، ومشاهده، وصوره، في أعمق معانيه وأوجزها، في حلاوته وطلاوته وعذوبته، وإشاراته، وإيماءاته، وإذهابه للخيال كل مذهب، معانيه متجددة، ومبانيه متعددة، إن حسبته لغة كوّن سليقتك وصقلها، وإن ظننته تعبيرا كشف لك عن موضوعه. وإن اعتقدت أنه عمل فني أعطاك معناه وتأويله، وإن

---

1. النحل /6، التغابن /3، يوسف / 31.

2. محمد عبد الهادي أبو ريده : «مضمون القرآن الكريم في قضايا الإيمان والنبوة والأخلاق والكون»، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ط 1، الكويت 1412هـ / 1992م ص 135.

تصورته بنظرية الأدب أتاح لك أن تبدع في معانيه، لا أن تقتصر على تفسير نصه، فهو واحد، ومتكثر، وحقيقة ومجاز، وإن تصورته بناء أراك نظمه وتناسق أجزائه في علاقاتها، وتآزر وحداته في اتساقها.

ينبه الأذهان وينبرها، يوقظ القلوب ويحييها، يدعو الحواس لتتفتح على مظاهر الكون، ويدفع العقل لتأمله وتدبره وفهمه، ولرؤية تناسقه وسوائه، وتكامله. وآيات آفاقه الظاهرة، وآفاق النفس الباطنة، ليتبين له الحق، وتضيء في عقلك البراهين التي تغمره بعلم اليقين وحقه، ثم عينه، وما بعد عين اليقين من يقين، إلا عين اليقين، مصدره ومنبع وجوده، الذي تسبح له السموات في تألقها وتموجها، والأرض في حركتها وبهجتها، وما يموج عليها من كائنات سابحة في أعماق بحارها، ومن هو مستخف بالليل أو سارب بالنهار من موجودات تمشي على مناكبها، فالعالم كله مرآة تتألق فيه الحقيقة العليا، ومشاهد رمزية تخاطب الإنسان وتريد أن تبوح له بأسرارها ومعانيها إن خلص إليها وواصلها، وما ذلك كله إلا من فيض جماله وتجلي جلاله.

والخبرة الجمالية في القرآن تجمع بين تألق الجمال، وعلو الحق، وعظمة الخلق، وكثيرا ما نجد القرآن يوحد بين الصفات الأخلاقية والصفات الجمالية، يصف الصبر مثلا وهو صفة أخلاقية بالجمال، وطاعة الوالدين بالحُسْن، والقول الحق المهذب بالحسن، ويصف الصفح بالجمال، ومتعة الجمال متعة سامية لا ابتذال فيها، والزينة لم يحرمها اللّه إذا كانت في لباس أخلاقي فيما يقول الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريده[1].

وهذا التأمل للطبيعة المتألقة وجمالها الذي لا تفاوت فيه، ولا فطور، هو الذي جعل قطب الدين الشيرازي أول من اكتشف سبب "قوس قزح" وجعل ابن الهيثم يكتشف حقيقة الإبصار، اكتشافا أبدع فيه، وطوّر به علم البصريات بمنهجه في مشاهدة الطبيعة ونورها وعلاقتها بالإنسان وآلاته، وأبدع المسلمون في الفلك ومداراته، وفي النجوم ومسالكها، والبحار في مسار بها، وما يتجه إليها من رياح

وعواصف، وموج يحيط بالفلك التي تجري على ظهره، فالمشاهدة الجمالية متداخلة مع المشاهدة العلمية، وملتحمة بها، إن خلص صاحب المشاهدة إلى البحث المحض أصبحت علمية وإن خلص إلى الجمال الصرف أصبحت جمالية، وقد يجمع بينهما، أو تعلو إحداهما الأخرى، كما تجمع التجربة أحيانا بين التجربة الجمالية والأخلاقية، في الآن نفسه، وقد عبّر عن هذا الصوفية، وأفلاطون، وكنط في بعض تأويله للجمال، وإذا ما خالط هذه التجربة الجمالية شيء من الرهبة أو العظمة المدهشة أصبحت شعورا بالجلال. وقد ينغمر شعور واحد في ألوان من الجمال والجلال والمعرفة والحق والخير، وحدة في تنوع، وتنوع في وحدة، فلا تمييز بين هذه العناصر المتوحدة، ولا فصل إلا عند التحليل، والنظر، وفيما عدا ذلك فلا فصل بين الذات والموضوع، وإنما يلتقيان في كيان واحد موحد، إن حاولت تحليله أو تعليله انفلت منك، وبقيت حائرا بين عناصره المتناثرة، وتتيه منك وحدته، وتضل عنك حقيقته في متاهات التحليل والتجزئة، ولذلك جعل الذوق هو وسيلة إدراك الجمال إدراكا مباشرا حدسيا، وكأن « الكائنات صنعت على نحو يجعلها تمقت العدم، وتعشق متعة التشخص في الصور المختلفة »[1] فيما يرى ابن سينا (ت 428هـ) مفسرا العشق بأنه تقدير للجمال، وتأثر به، ومن طبائع العاقل عنده «الولوع بالمنظر الحسن[2]» وأبعد من ذلك فان السيد الشريف الجرجاني يرى : « أن سبب الخلق إنما هو تجلي الجمال»[3] وذلك أن المدرسة الصوفية تذهب إلى أن الحقيقة النهائية إنما هي الجمال الأزلي على نحو يقرب من ابن سينا، وتقتضي ذات هذا الجمال أن يتجلى في مرآة الكون، فالكون عندهم إنما هو صورة تجلى فيها الجمال الأزلي، ولذلك يعشق الإنسان الجمال في مختلف مظاهر الكون، وعبّر جلال الدين الرومي عن العشق بأنه : « النار المقدسة التي تحرق كل شيء سوى الله » فالطبيعة إذن إنما

---

1. محمد إقبال، «تطور الفكر الفلسفي في إيران»، ترجمة حسن محمود الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989، ص 41.
2. ابن سينا، «رسالة العشق»، تحقيق وتقديم أحمد اتش، استانبول، 1953، ص 18.
3. محمد إقبال، المصدر نفسه، ص 91.

هي مرآة يتجلى فيها الوجود المطلق، ومن أسماء اللّه الجميلة المصوّر. والبارئ فيما يذهب إليه الجيلي (767 - 811) صاحب كتاب «الإنسان الكامل » كما أن صفة المتعالي مصدر للجلال، وما الطبيعة ذاتها إلا الصورة المادية لكلمة اللّه "كن" التي صدر عنها الخلق، ويرى علي بن ربن الطبري (ت247هـ) أن : « من شأن النفس الولوع والعجب بكل شيء حسن»[1] ولعل ابن حزم أخذ عنه هذه الفكرة حيث قال : « فالظاهر أن النفس تولع بكل شيء حسن، وتميل إلى التصاوير المتقنة »[2]، وهو ما يذهب إليه ابن الجوزي، «إن العشق شدة ميل النفس إلى صورة تلائم طبعها»[3] وهذا تشابه واضح بين هؤلاء كما نبه إلى ذلك إحسان عباس[4]، ووضع ابن حزم عدة تعريفات للصفات الجميلة منها الحلاوة التي هي: « دقة المحاسن، ولطف الحركات، وخفة الإشارات، وقبول النفس لأعراض الصورة»[5] ومنها القوام وهو «كمال كل صفة على حدتها»[6]، والحسن و «هو شيء ليس له في اللغة اسم يعبّر به عنه، ولكنه محسوس في النفوس باتفاق كل من يراه (...) وإشراق يستميل القلوب نحوه، فتجتمع الآراء على استحسانه »[7]، ومنها الاستحسان و « هو أن يتمثل الناظر صورة المنظور إليه حسنة، أو يستحسن أخلاقه[8]»، فالحسن عنده إما حسي، وإما معنوي، ولا يحتاج إلى دليل، ولا إلى تأليف حجج كما قال الشاعر :

ليس يستحسن في شرح الهوى   عاشق يحسن تأليف الحجج[9]

---

1. رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987، ص 34.
2. ابن حزم، طوق الحمامة، تحقيق إحسان عباس، ضمن رسائل ابن حزم، ج1، ص 98 نقلا عن كتاب ذم الهوى ص 293.
3. المصدر السابق، ص 98.
4. المصدر السابق، ص 98.
5. «رسالة مداواة النفوس من رسائل ابن حزم»، ج1، ص 375.
6. المصدر نفسه، ص 375.
7. المصدر نفسه، ص 375.
8. المصدر نفسه، ص 374.
9. المصدر نفسه، ص 36.

10-2 الفلسفة المقارنة

من أهم فروع الفلسفة التي ينبغي الإشارة إليها في هذا المدخل هو الفلسفة المقارنة، أو المقارنة بين الفلسفات، وهذا الفرع ما يزال في بداية النشأة نسبيا، وهو ذو أهمية خاصة في عصرنا هذا الذي تقاربت فيه الأمم، والتقت ثقافاتها التقاء لم يكن له نظير من قبل في التاريخ، وليس هذا الفرع مجرد مقارنة بين فلسفات الحضارات المختلفة، ولكنه أيضا نوع من الفلسفة في حد ذاتها ويتاح له نضجها في مقارنتها بين الملامح العامة لحضارات العالم الكبرى، فيما تتشابه، وفيما تختلف لفهمها أكثر، ولمعرفة مختلف المشكلات وحلولها، كأنّ هذا اللون من الفلسفة هو أعلى مجال للفلسفة باعتبارها فلسفة شاملة.

اهتم بعض الباحثين بدراسة المثل الملسفية، والأفكار التي تطبع كل حضارة من الحضارات الكبرى في العالم كالحضارة الصينية، والهندية، والفارسية، والإسلامية، والغربية بما فيها الفلسفة اليونانية وغيرها، وأكثر المهتمين بهذا كان ش. أ. مور Charles A.Moore (ت 1967) الذي نظم مؤتمرات عديدة حول فلسفة الشرق والغرب (عقدت في السنوات التالية : 1939، 1949، 1959، 1964) في جامعة هواي Hawaii وهو الذي أسس الدورية «الفلسفة شرقا وغربا»[1] في سنة 1951 ويرى أن الذي يميز الفلسفة الغربية هو تحديد مفهومها للواقع وتناهيه، وأما الفلسفات الشرقية فإنها تمتاز بأنها ترمي إلى أغراض عملية، على خلاف الفلسفة الغربية العقلية النظرية، ولا ننسى أن نذكر بأن السير على هذا النحو في مقارنة الثقافات والفلسفات والأديان قد بدأ عند المسلمين مبكرا، كما فعل الأشعري،

---

(١) ألف من الكتب : Philosophy - East and West, Princeton Press, 1942
و Essays in East and West Philosophy, University Press, 1957,
و Philosophy and Culture East and West, University of Hawaii Press, 1962.

والنوبختي، وابن حزم، والشهرستاني، وخاصة البيروني في إحاطته بثقافة الهند وفلسفتها ودياناتها، ومقارنتها في بعض جوانبها بفلسفة اليونان، ومذاهب المتصوفة. وكذلك ما سجله الرحالة في رحلاتهم، والمؤرخون أيضا كالمسعودي وغيره. ويبدو أن هذه الظاهرة تتبع ازدهار حضارة ما من الحضارات، وتوسعها، وتوقها إلى معرفة الأمم الأخرى.

وفي عصرنا بدأت الدراسات المقارنة بوضوح سواء كانت في الأديان، أو الفلسفات، أو الثقافات، وأصبح الغربيون هم السابقون في هذا المضمار. لأنهم في مرحلة توسع حضاري واستيعاب للآخر، ومن أجل استيعابه لابد من معرفته أولاً، وخاصة عن طريق الدراسات الانثروبولوجية، والاجتماعية، واتجهت أيضا الدراسات الفلسفية إلى هذا الجانب، ومن هذه الدراسات دراسة قام بها : Albert Schweitzer في كتابه " فلسفة الحضارة "[1] فذهب إلى أن حضارة الغرب تتسم بتأكيدها للحياة، والتمسك بها، وبالعالم، ومحاولة فهم ذلك كله، ليرضي الغرب هذه الرغبة بوسائل عقلانية متفائلة، أما نظرة الهنود إلى العالم فهي نظرة متشائمة دنيويا، قائمة على نفي الحياة، ومعاداتها، أما حضارة الصين فهي أكثر تمسكا بالحياة الدنيوية، لأن الصينيين أكثر شعورا بها، شعورا شاملا، ولا يضارعهم في ذلك أي جنس.

وألف Paul Masson - Oursel كتاب « الفلسفة المقارنة »[2] ذهب في كتابه هذا إلى أن رؤية الغربيين للنظام في النموذج اليوناني هو نوع من المشاركة بين الأفكار، وتتمثل طبيعة النظام عند الهنود في تصنيف الحقائق، أما عند الصينيين فهو أيضا سلم متدرج من القيم[3]، ويتسم الغرب بقوة إبداعية تدفعه لتحقيق غايات لم يحققها كلها لحد الآن، أو أن الغاية ضاعت منه، أما الفكر

---

1. The Philosophy of Civilisation, tr. By C.T. Canion, A. and C. Black, Ltd. London,1923,
وأعيدت طباعته سنة 1929 وقد ترجم من اللغة الألمانية إلى الإنجليزية.

2. Comparative Philosophy, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., London, 1926.
3. Ibid, p. 121.

الشرقي فهو يشعر دوما بوجود مثل أعلى عالمي، ولكنه لم يفكر في تحقيقه عمليا بتكييف العالم طبقا له"[1].

وكتب Wilmon H. Scheldon بحثه « أوجه الاختلاف الرئيسية بين الفلسفة الشرقية والغربية »[2] ذكر فيه أن فلسفة الشرق، عبارة عن طريق للحياة. وتجربة في الحياة العملية، أما في الغرب فهي تفكير في الواقع، وفي الشرق هي بحث عن الخير الأقصى، وفي الغرب هي فحص للظواهر المعطاة، في الغرب تؤكد الفلسفة الدلالة العليا للوقت، والتقدم، والعمل، ولا يوجد لدى الشرق نمط للحركة التقدمية، ومن حيث مركز الاهتمام فإن الغرب يهتم بالطبيعة، والصين يعني بالمجتمع، والهند مركز اهتمامه النفس.

وكتب Huston Smith بحثا « علامات في فلسفات العالم »[3]، يذكر فيه ما زعمه برتراند رسل من أن كل إنسان معني بثلاثة أنواع من الصراع : صراع ضد الطبيعة، وضد غيره من الناس، وضد نفسه ذاتها، ويماهي أو يوحد بين هذه العناصر السابق ذكرها بالترتيب المشكل الطبيعي، والمشكل الاجتماعي والمشكل النفسي، إلا أن الغرب غالبا يؤكد المشكل الطبيعي، والصين يؤكد المشكل الاجتماعي، والهند تؤكد المشكل النفساني"[4].

بيد أن Hajime Nakamura في بحثه « طرق التفكير عند الشرقيين »[5] اعتمد على الاستعمال اللغوي والأدب الشعبي وانتهى إلى أن التفكير الهندي ينجه لتأكيد المجرد والعام من الأفكار، أما التفكير الصيني فهو يتجه إلى

---

1. Constantin Regamey, "East and West, Some Aspects of Historic Evolution" In Transaction No, G, Indian Institute of Culture Basavangudi, Bangalore, April, 1951, p.17.

2. " Main Contrasts Between Eastern And Western Philosophy" Essays In East- West Philosophy, Ed. By Charles, A. Moore, pp. 288-297, U. Of Hawaii Press, 1951.

3. " Accents On The World's Philosophies" In Philosophy East and West, Vol. VII, No, 1-2 April - July, 1957.

4. Ibid, P .8.

5. "Ways of Thinking of Eastern Peoples", East- West Center Press, Honolulu, 1960.

العناية بالأشياء المحسوسة والخاصة من المواقف الزمنية بما في ذلك مسائل التاريخ، ولكنه لم يشر إلى سمة الغرب في بحثه.

أما ب.ت. راجو P.T. Raju فيذهب في كتابه : « مدخل إلى الفلسفة المقارنة »[1] إلى أن الحضارات الثلاثة متجهة إلى منظور واحد وهو الإنسان باعتباره موجودا واعيا، ولكن في اتجاهين مختلفين : اتجاه إلى الظاهر الخارجي، وآخر إلى الباطن. فالفلسفة الغربية تعطي الأولوية للعقل، والعلم، والنظرة إلى العالم المشاهد. أما التقليد الهندي فهو يتجه إلى باطن الإنسان لفهمه وشرحه، وإلى حرية روحه والتوحد مع الروح المطلق، والتقليد الصيني يهيمن عليه ما هو إنساني، ويظهر منه البراجماتية التلقائية، ولا صبر له على المسائل المجردة، فهو ليس مغاليا في الظاهر، ولا متطرفا في الباطن، وأشار إلى تأثير الفكر العبري واليوناني في الفكر الغربي، وإلى مختلف أوجه مظاهره، في المسيحية والإسلام، والماركسية وذلك في كتابه « مفهوم الإنسان »[2].

ولخص لنا ألان واطس Alan Watts في كتابه : « الطب النفسي شرقا وغربا »[3] ثلاث نظرات أو رؤى للعالم، فالغرب ينظر إلى العالم باعتباره شيئا مصنوعا تبعا لخطته في عقل صانعه، ورؤية الهند للعالم رؤية دراما : Maya يؤدي فيها الممثلون أدوارهم، باعتباره شيئا أظهر نفسه بالتدريج، بينما يرى الصين العالم باعتباره شيئا عضويا نما يتجلى فيه النظام وكشف المبدأ فيه عن نفسه بنفسه.

ويرى جوزيف Joseph S.Wo في بحثه "الفلسفة الغربية المعاصرة من وجهة نظر شرقية "[4] أن الفلسفة الغربية تبحث عن الوضوح واليقين حيث كان

---

1. "Introduction to Comparative Philosophy"., University of Nebraska Press, Lincoln, 1962.

2. "The Concept of Man", A Study in Comparative Philosophy, Johnson Publishing Co. Lincoln, 1966.

3. Psychotherapy East and West, Pantheon Buokc, N,Y. 1961.

4. "Contemporary Western Philosophy From an Eastern Viewpoint" In International Philosophical Quarterly, Vol. VIII, No. 4, December, 1968, pp. 491-497.

المنطق لديها ذا أهمية بالغة، في حين أن التجربة المباشرة أو الحدس هو المهم في الفكر الشرقي، الذي لا يثق في المنطق وسيلة لكشف أسرار الكون، ولهذا فالفلسفة الغربية أقرب ما تكون إلى العلم، والفلسفة الشرقية أقرب إلى الآداب والدين، تتسم الفلسفة الغربية بالنقد القوي، وأما الشرقية فهي متسامحة لدرجة معتبرة.

ولكن الدراسة الدقيقة - فيما يبدو - وهي التي قام بها Archie J.Bahm الذي حضر المؤتمر العالمي التاسع عشر للفلسفة المنعقد في موسكو في الفترة : (22 - 28 أغسطس 1993) مستفيدا مما سبقه من الدراسات[1] لا يحسب أن تقسيم الفلسفة إلى شرقية وغربية من الصواب في شيء. ولكن يرى أن الحضارات الرئيسية التي يمكن المقارنة بين فلسفاتها هي ثلاثة : الهندية، والصينية، والأوربية، وأراد من بحثه أن يستخلص المثل الأعلى لكل حضارة من هذه الحضارات، والمبدأ الذي طبع كل ثقافة من هذه الثقافات بطابعه ببيان الاتفاقات والاختلافات بينها، إلا أنه ركز على الاختلافات، وانتهى إلى أن كل حضارة منها تؤكد سمة معينة تسم جميع مظاهرها، ووصل إلى هذه النتائج بعد سنين من البحث والتدريس للفلسفة المقارنة والفلسفة الآسيوية، وصرح بأن هذه الدراسة كانت من وجهة نظر أوربي، ويبدو أنه لم يدرس الحضارة الإسلامية كأنه اعتبرها لا تختلف عن الحضارة الغربية فيما يبدو.

وإذا قارنا بين الحضارات مثلا في مسألة الإرادة، فإننا نرى أن تأكيد الإرادة يختلف من حضارة إلى أخرى، فتجد الثقافة العبرية أو اليهودية تؤكد الإرادة؛ لأن تصورها لله تعالى يقوم على أنه إرادة، وأنه خلق الكون بإرادته، وأن الإنسان ذاته له إرادة، حتى في عصيانه لله تعالى، ويستخلص من ذلك أن الإرادة هي الحقيقة القصوى في الفكر العبري. أما الفكر اليوناني من خلال أفلاطون

1. عرف عنواني أثناء انعقاد المؤتمر العالمي هذا، فأرسل إليّ بعد ذلك كتابه في الفلسفة المقارنة الذي نشره سنة 1977، ونقحه في طبعة جديدة سنة 1995، وقد اعتمدت عليه في هذا البحث كثيراً.

وأرسطو مثلا فقد أكد العقل Logos بدل الإرادة. باعتباره نظاما وصورة للأشياء. وقانونا، ولازما نيا وأصلا، ومثلا أعلى، وأنه يمكن معرفة هذه الصور الحقيقية للأشياء، كما يؤمن الفكر اليوناني بأن للواقع بناء منطقيا، وأنه قابل للمعرفة الإنسانية. لأنه حيوان عاقل، فالعقل هو الذي يكوّن الحقيقة القصوى، وهو حاضر فيها في الوقت نفسه، ولذلك يلاحظ الباحث أنه لا توجد كلمة إرادة في كل مؤلفات أرسطو، مع أن اليونان لهم أكثر من مفردة للتعبير عن الإرادة. كما أن العبرانيين لا توجد عندهم الأفكار المجردة، والصور العقلية التي لا تخضع للزمان، أي خالدة، فهم ماديون حسيون، إلى أن تأثروا بالفكر اليوناني، ويتصورون اللّه تعالى يهو : Yahweh على أنه المشرع بإرادته.

أما الأوربيون فإن تأكيدهم للعقل جاءهم بالدرجة الأولى من اليونان، وتأكيدهم للإرادة جاءهم من العبرانيين أساسا، وقد نضج الفكر اللاهوتي المسيحي، واستكمل عناصره على يد القديس أوغسطين (354 -430م) الذي جمع في منظومته اللاهوتية بين المثل : العبراني، واليوناني، والمسيحي، جميعا في تركيب واحد، فالعقل والإرادة هما صفتان من صفات اللّه تعالى منسجمتان تماما وهو الكامل، ولكنهما ليستا في الإنسان بكاملتين.

وتقوم عبقرية أوغسطين في أنه تصور العقل والإرادة في الإنسان غير كاملتين، ولذلك وقع الصراع بينهما من حيث موقع كل منهما في المثالية، ولذلك لما جاء القديس توما الأكويني (1224 - 1274م) في العصور الوسطى وعرف فلسفة أرسطو العقلية جعل مثاله الأعلى هو العقل فوق الإرادة، سواء بالنسبة للألوهية، أو بالنسبة للإنسان، إلا أن دونس سكوت Duns Scotus (1266 - 1308م) عارضه، وقلب الوضع، وأعطى للإرادة المرتبة العليا، وفي عصر الإصلاح البروتستانتي أكد John Calvin (1509 - 1564م) العنصر العقلي، وما لبث أن عارضه المصلح الديني مارتن لوثر Martin Luther (1483 - 1546م) وأكد أن الإنسان لا يقدر على أن يفهم بعقله مراد اللّه، ولذلك لابد أن يعتمد على مجرد الإيمان Faith لأن الإيمان بنعمة اللّه هو فعل إرادي.

وفي الفلسفة الحديثة أكد ديكارت، ولايبنتز، واسبينوزا أن الفلسفة بحث عقلي، غير أنه نشب نزاع بين هؤلاء العقليين والحسّيين في الاولوية. هل تعطي للعقل أو للتجربة في المعرفة ولم يلبث هذا النزاع حتى انبثقت الرومانتيكية التي جاء بها روسو وطورها فشته وشيلبنج، وانتقلت إلى بريطانيا ممثلة في الشعر وفي كتابات والف والدو ميرسون Ralph Waldo Merson (1803 - 1882م) في مذهبه المسمى بمذهب التعالي : Trascendentalism متأثراً بتوماس كارلايل، وكوليريدج ووردزوورث وأضحت المشاعر، والحدوس، والرغبات هي السائدة عندهم وزهدوا في المنطق، واعتبروه أمراً ليس له قيمة، إن لم يكن شرا، ثم جاءت الوضعية المنطقية، وأهملت الإرادة، وجعلت نشاطها أمراً لا معنى له، فلا معنى للقيم الجمالية، والأخلاقية، والميتافيزيقية إلا باعتبارها مجرد رغبات ومشاعر ذاتية خاصة، غير أن برجسون (1859 - 1941م) وفرويد (1856 - 1939م) وضعا الإرادة مرة أخرى في الدرجة الأولى فهي الحدس، والسورة الحيوية عند برجسون، وهي اللبيدو عند فرويد، ونلاحظ أن كليهما يهودي ولذلك كانا وفيين للمذهب العبري في الاتجاه الإرادي هذا، ومايزال هذا الصراع قائما إلى يومنا هذا حيث تجد أنصار الفلسفة التحليلية يعارضون الفلسفة الوجودية التي تهتم بأفعال الإرادة، كل فعل فهو صادر عن إرادة حرّة، سابقة للماهية، ويصنع الإنسان مصيره بإرادته الحرة هذه.

فالحضارة الأوربية في رأيه تؤكد الإرادة أيضا بسبب أن الثقافة الغربية ترى في الإرادة والرغبة مصدرا للإشباع والرضا، وبدونها لا يحصل المرغوب، وبما أن إرضاء الرغبات خير، فإن الإرادة خير، ولذلك ينبغي تشجيع الإرادة وتثبيتها، فالرغبة تتوق إلى تحصيل ما لا يملكه الإنسان بعد، فلا ينال ما يكافح من أجله إلا بها، ولذلك فالثقافة الغربية تؤكد النشاط، والفعالية، لأنك كي ترغب أو تريد لابد أن تفعل الحصول على ما ترغب فيه أو تريده، ومعنى أن تفعل هو أن تبقى على حياتك، ووجودك، إذا فعلت فقد أثرت، وأصبحت مؤثّرا، لكن إذا انعدمت إرادتك، انعدم فعلك، وإذا انعدم

فعلك أدى بك إلى الموت، فالإرادة الحرة وممارستها أمر مهم في الحياة. فلتكن مبادرا. مبدعا، فالفعل أهم من الوجود.

أما الحضارة الهندية فتؤكد السيطرة على الذات، ونفي الإرادة ومحوها. لأنها سبيل للرغبات، والرغبات سبب المعاناة والألم، وكبح جماح الرغبات هو سبيل الخلاص[1]، وهذا يدعو إلى معرفة النفس لتحريرها من الخضوع للرغبات، لأن المعاناة هي نتيجة وجود تعارض بين ما عليه الإنسان، وما يريد أن يملكه، فينبغي له أن يتطابق ما هو عليه، وما هو مرغوب فيه، فليس إشباع الرغبات هو الطريق إلى السعادة، والحياة الخيرة، وإنما السبيل إلى ذلك هو السيطرة على النفس، وضبط الذات حتى تتحقق السعادة الحقيقية[2]، فلماذا إذن لا تشجع الثقافة الهندية الإرادة ؟ لأنها مصدر الإحباط، فإذا فقدت الإرادة ذهب الإحباط، فالإحباط شر، والشر يتخلص منه بالتخلص من سببه، وسببه الرغبة، فالرغبة إذن شر، وتبعا لذلك يجب البحث عن سبيل لإزاحتها، والقضاء عليها.

فالفلسفات الهندية القديمة، والبوذية همها السعي لاستبعاد الرغبات تماما، فاليوجا في تطبيقاتها تفصل بين الذات والبواعث على الرغبة، وذلك بالاعتزال في الغابات والكهوف، للانسحاب من الأشياء المثيرة، وتخلية الفكر من كل تفكير في الرغبات، ولذلك لما رأى بوذا أو Gotama استبعاد الرغبة التي لا يمكن إشباعها قط، حسبوه من الخارجين عن المذهب، فالفلسفة الهندية إذن تشجع السلبية، لأن الحقيقة القصوى إنما هي سكون، وطمأنينة خالصة، فلكي يحقق الإنسان الوصول إلى هذه الحقيقة داخل نفسه، فإنه لا يحققها إلا بالهدوء التام، والسكينة المحض، فالوجود هنا أهم من الفعل، الوجود هو خارج الزمان، وذلك لأن الفعل متزمن بزمان، فهو مؤقت، ووهم،

---

1. جون كولر، «الفكر الشرقي القديم»، ترجمة كامل يوسف حسن، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 38.

2. المصدر نفسه ص 29.

ولذلك فعليك أن تبحث عن سبيل يؤدي بك إلى السلبية، وإذا اضطررت إلى فعل، فافعل أقل ما يمكن. فالزمان نفسه وهم، فلا خير فيما هو زماني، وأهم فضيلة هي التحرر من الزمان، والتحرر من دورة التاريخ التي لا نهاية لها. فالهدف هو السلام الأبدي، والسكون والسلبية أي النرفانا، والخالد لا يدرك إلا عن طريق الحدس، فلا داعي للجري وراء السراب وهو الأفعال الزمانية، فالوجود المثالي هو الخلود لأن حقيقة الذات، وحقيقة العالم وجود لا زماني.

وإذا رجعنا إلى الحضارة الصينية فاننا نجدها تقبل الإرادة، وتميل إلى الرغبة كما تميل إلى السلبية لأن الإنسان في هذه الحضارة يخضع لإيقاع بين الفعل، والخلو من الفعل، فأنت تستيقظ من النوم وتذهب إلى العمل، ثم تأتي وتميل إلى السرير، كالشمس التي تطلع ثم تغيب، الليل للسكون. والنهار للنشاط، رمز النشاط Yan، ورمز السكون أو السلبية Ying، وكل موجود فهو مكوّن من Yang ومن Ying، فالوجود والفعل متكافئان في الأهمية، ولذلك ينسب إلى الفيلسوف Lao - Lzu أنه قال : الطريق إلى العمل هو الطريق إلى الوجود « أن تعمل معناه أن تكون، أن توجد »، وتنظر الثقافة الصينية إلى الزمن على أنه أمر حضوري، فذهن الصيني متجه إلى الحاضر، من فترات الزمان، فالوقت الحاضر خير، وما هو طبيعي فهو خير، ومن الطبيعي أن يكون الحاضر خيرا، لا يكون الحاضر أحسن مما هو عليه، فالإنسان ينبغي له أن يبتهج بالحاضر، والسعادة دائما في الحاضر، حتى الذين يظنون أن السعادة في المستقبل، فإنهم سيستمتعون بها حين تكون حاضرا، حين يصلون إليها، إذا أمكن الحصول عليها في المستقبل، فلا طريق للاستمتاع بأي شيء إلا في الحاضر.

وإذا نظرنا إلى موقف الحضارات من التغيير فاننا نجد الغربيين يريدون التغيير، أن يغيروا الأشياء، فإنه إذا كنا نرى أن المستقبل يكون أفضل من الحاضر، فإنه لابد من تغيير يحصل بين ما هو حاضر، وما هو مستقبل، ونحاول أن تكون الأشياء أفضل مما هي عليه في الحاضر، وإلا وقعنا في الإحباط نُحسّنُ أنفسنا لتكون أكثر تربية وتعلما، كما نحسن الآخرين،

النصارى يحاولون أن يغيروا أديان الآخرين إلى ما هو أحسن في نظرهم، ويحاربون تحت شعار الديمقراطية، ويرصدون مليارات الدولارات للبحث العلمي الذي من شأنه أن يغير الأشياء إلى ما هو أحسن.

أما الثقافة الهندية فهي عدوة التغيير، لأنه وهم لأن الحقيقة القصوى خالدة، لا تخضع للتغيير، والتغيير الوحيد الممكن هو أن نتحرر تماما، وأن نفر فراراً مطلقا من وهم التغيير.

وتقبل الثقافة الصينية التغيير باعتباره أمرا طبيعيا، لأن الواقع متغير، النهار يعقبه الليل، والطبيعة تتكون من سلسلة من التغيرات، وما هو طبيعي فهو خير، فالتغير طبيعي فهو إذن خير، فما خالف الطبيعة يضيع ويموت.

الغرب يجعل مثله الأعلى العقل، والمثل الأعلى في الثقافة الهندية الحدس، أما الصين فمثلها الأعلى هو الفهم، فالرجل المثالي لدى الهند هو الذي يزيل الفرق بين الذات والأشياء وكل تمييز إنما هو وهم ليتوحد بحدسه مع براهمان، ليتحرر من عالم الوهم.

والرجل المثالي في الصين هو الذي يعيش حياته، ويبتهج بها، لأنه قبل طبيعته وواقعه، وهو ما لا يرغب في تغييره، ويلاحظ Archie J. Bahm، أن الطبخ عنصر ثقافي في الصين ممتاز، ولعله أن يكون ضمن العناصر الأولى البارزة في ثقافة الصين، والرجل المثالي عند الغرب هو المتخصص الذي يعلم المبادئ العامة لموضوع بحثه وتفاصيله الخاصة، لا يعرف كل شيء، ولكن يحاول أن يعرف كل شيء عن بعض الأشياء.

ويمكن القول بأن هذه الخصائص عامة جدا، وخاضعة للتطور التاريخي، وإذا كان Archie J. Bahm يختصر كل الحضارات في ثلاثة فحسب فإنه بذلك ألغى حضارات كثيرة أو أدخلها ضمن ما أشار إليه من الحضارات، وعلى ما فهمت منه فإنه جعل الحضارة الإسلامية ضمن الحضارة الأوربية، كما أدخل فيها اليهودية والمسيحية وأدمج في الحضارة الهندية البوذية، مع الهندوسية،

ج في الحضارة الصينية، الثقافة الكورية، واليابانية، فالإسلام في الهند . في تصوره، والماركسية في الصين أيضا يبقيان أوربيين، والبوذية في ن تبقى في إطار الحضارة الهندية[1]، ولم يستشهد إلا بآية قرآنية واحدة ﴿ وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ﴾[2] أثناء كلامه عن خاصة من خصائص ـارة الغربية، وهي الرغبة في العمل[3]، وأشار إلى تأثير فلاسفة الإسلام، ـسفة اليهود في الفكر الغربي، ولكن هذا الاختزال يصعب أخذه في ـبار، فهل الحضارة الصينية المنعزلة التي لم تترك أثرا واضحا في العالم، من الحضارات الكبرى، وتختزل الحضارة الإسلامية التي تركت أثرا ما في الفكر والعلم والحضارة عموما، وأين حضارة ما بين النهرين، ـارة الفراعنة، والحضارة الفارسية، وكذلك من الصعب دمج الحضارة نية في الحضارة الصينية لوجود خصائص حضارة ذات أهمية لدى ن لا نجدها لدى الصين، ولذلك نجد Charles,A. Moore، وهو الموثوق رجة كبيرة في هذا المجال لما توفر لديه من بحوث، وما أقام من رات شاركت فيها عناصر من أهل هذه الحضارات، نجده ميز بين ـارة اليابانية والصينية وخصص كتابا لعقلية كل منهما مستقلا[4]، جمع لك أهم الأبحاث التي قدمها المتخصصون من اليابانيين أنفسهم، هم، فوصف العقلية اليابانية، وتقاليدها الثقافية بأنها أكثر الثقافات ـا وتناقضا في آسيا، بسبب ما تتسم به من نزعة ائتلافية بين عناصر ضة، فهي عقلية تصنع نوعا من الانسجام بين الأشياء المتنافرة ينة، والفلسفات المتصارعة، والديانات المختلفة كالكونفوشيوسية، وية والبوذية والمثالية الألمانية والشنتو : Shinto الديانة الخاصة بها[5]

---

1. Archie J. Bahm. Jbid. P.72.

م / 39.

3. Ibid. P. 52.

4. "The Japanes Mind", University of Hawaii Press, 1969. The Chinese Mind Hawaii, 1992.

5. Charles A. Moore, Ibid, p.1, "The Enigmatic Japanese Mind, pp. 287-313.

وختم الكتاب المشار إليه الخاص بالعقلية اليابانية بخلاصة عامة عن هذه العقلية عنوانها "لغز العقل الياباني" ووصفها بأنها تتسم بالتجربة المباشرة، وأما الفكر فهو لا مباشر، ولا محدد، ولا معقول، أي أن العقلية اليابانية لها وجهة اللامعقول أي نزعة غير عقلية، وهذا ما جعل العقلية اليابانية لغزا، وغامضة، ومتناقضة في كل مظاهر الفكر والحياة، قديما وحديثا، فالياباني يعني بالحياة الواقعية، بالتجربة، بالفعل، ببهجة الحياة، فالعابد الذي يعبد الشنتو إنما هو يعنى بتجربته الروحية، ولا يهتم بالتفسير العقلي، ولا يلتفت إلى الحجج المنطقية التي يستند إليها ذلك الدين، وتلك العبادة، يأخذ الياباني الحياة على ما هي عليه، وإن كانت متضادة غامضة، فهو يؤكد النزعة الحدسية والعاطفية، التجريبية الجذرية، التجربة المباشرة، كل ذلك هو المفتاح الرئيس لحياة الياباني، لأنها رؤية واقعية إيجابية، لا يفحص، ولا ينقد الأمور، ولا يكوّن لنفسه مفاهيم مجردة، أو مبادئ عامة مطلقة، ولعل هذا يرجع إلى اللغة اليابانية التي كوّنت هذه العقلية، لأنها لا تشتمل على الكلمات التي تؤدي هذه المعاني المجردة، ويلاحظ Moore أن الهند والصين لهما من التراث ما يمكن اعتباره مشاركة في الفكر الفلسفي، فلكل منهما تقاليد فلسفية، لكن يكاد يجمع الباحثون على أنه لا يوجد ذلك في الفكر الياباني إلا نادرا، لفقدان الأصالة والفطرة الفائقة في هذا المجال.

ويتميز الفكر الياباني بأنه "خارجي" "Exotic" بمعنى أنه يندر أن يكون أصيلا مبدعا في الفلسفة أو الثقافة، لأن كل ما لديه من عناصر ثقافية أساسية إنما استمدها من عناصر خارجية، خاصة الصين، وكوريا، والهند، وفي عصرنا هذا استمد اليابان من الغرب المثالية الألمانية، والبراجماتية الأمريكية فدراسة الفلسفة في اليابان اليوم هي دراسة لفكر أجنبي وتكييفه ليصبح مناسبا للياباني.

إذن يوصف الفكر الياباني بأنه سريع التكيف مع الفكر الأجنبي، وتكييفه مع حاجاته وعقليته الخاصة، فهو أكثر العقول انفتاحا على الفكر الآخر،

وأقواها ترحيبا بالأفكار والمثل القادمة من مصادر غير مصادره. كما يمتاز هذا الفكر بالانتقائية بأخذه عناصر فكرية من مصادر مختلفة، متضادة مثل الكونفوشيوسية، والطاوية والبوذية، والشنتو فيجعلها منسجمة معه مما يكوّن له فلسفة في الحياة. ولهذا ففكر الياباني له هذه الميزة من الانسجام والائتلاف الذي يجمع بين عناصر متناقضة متضادة، فهو يؤكد هذا التناغم والتسامح، ولا يميل إلى المواجهة والنقد والتحليل، ولذلك كانت العقلية اليابانية أكثر صعوبة في فهمها من أية عقلية آسيوية أخرى.

ويتميز الفكر الياباني أيضا بالعناية البالغة بالجمال في كل مظاهر الحياة، فالثقافة اليابانية ثقافة جمالية، والجمال عنصر جوهري فيها، كما تتميز الحياة الثقافية الهندية بالدين، والصينية بالأخلاق، وبالعقل في الغرب، يحب الياباني الجمال، والطبيعة، ويعشق الجمال ابتداء من احتفال شرب الشاي، إلى تنسيق الزهور، والحدائق، إلى اللباس، إلى الانسجام في الفلسفة والدين، وفي النظام السياسي والاجتماعي، ويتسم بالرومانسية، والتعلق بالجمال حتى يمكن القول بأن القبح يتساوى عنده مع الشر نفسه.

ويتصف الدين الياباني كما أشرنا بسهولة جمعه بين عناصر دينية مختلفة، ذات ألوان ولكنها تلائم العقلية اليابانية، وتسمى أرض اليابان بأرض البوذية، ولكنها بوذية بعيدة عن الأصل، فنجد الكنفوشيوسية والبوذية والشنتو تسير كلها جنبا إلى جنب لأغراض عملية، ذات صلة بما يبهج النفس مع تسامح وتناغم، أما الأخلاق اليابانية فلا نجد لها أساسا فلسفيا، ولا دينيا، أو ميتافيزيقيا، وإنما هي شكل من أشكال الحياة الاجتماعية، والمبدأ الوحيد في ذلك هو الولاء الشديد للواجب، وإلى الجماعة وإلى الإمبراطور، والشعب عندهم يأتي أولاً كما يقال، ولا مكان للفردية في اليابان، فالتأكيد على الجماعة والولاء لها هو العنصر السائد، وكذلك تأكيد الواجب مقدم على الحق، والولاء الطبقي ظاهرة واضحة في اليابان، والدولة هي أقوى عنصر في الحياة الاجتماعية، فهي التي تحدد الفكر في كل اليابان، ويتفق هذا مع

الإخلاص الشديد للنسيج الاجتماعي، ويحب الياباني الوصول إلى الشعور بالسلام، والطمأنينة، طمأنينة العقل وانسجامه، والحماية مما يقلق، ولكن بجانب هذا الحب للجمال، والانسجام، لا يجوز أن نغمض العين عما يوجد في الياباني أحيانا من جفاء وفظاظة، وخشونة، وحساسية، وصراخ، كما بقي لدى اليابان بعض تأثير القانون الإقطاعي في فكر الشعب، من وجود طبقة دنيا، وكذلك ما يلاحظ من رخص الحياة الإنسانية عندهم في تاريخ صراعهم مع الآخر، كما فعلوا في سنغافورة، في التنكر للكرامة الإنسانية.

ولكن هل بقي اليابان متمسكا بتقاليده في أيامنا هذه التي تمتاز بالتغير السريع، وبالضغوط الخارجية والداخلية، والاتصال القوي بالثقافة الغربية وخاصة الأمريكية، قد شاهدنا التعصب الديني وآثاره المدمرة بالسموم، واستعمال أحدث التقنيات في إعدام الحياة البشرية في لحظات معدودة، بأعداد هائلة لا نجد سبيلا سريعا لإنقاذهم من الأنفاق، حيث يقع تدميرهم، وكذلك ما نراه من إحياء قوي لنشنتو، وتطور الحركات البوذية المناضلة، وما يتبناه الياباني من نظرية القتال إلى الموت، وأنه لا مجال للاستسلام مهما تكن الظروف، وما تؤدي إليه التقنية المتطورة في الصناعة اليابانية[1] من تأثير بالغ في السلوك والقيم. إن هذا التقبل الياباني للثقافة الغربية بلا أدنى نقد أصبح خطرا على الثقافة اليابانية اليوم، وإذا كانت العقلية اليابانية لا تنحو إلى المجرد، ولا تتفق معه، وإنما تتجه إلى المحسوس، فإن ذلك ربما كان السبب في تميز اليابان ومهارتهم في التّقانة (تكنولوجيا)، وفي الفنون الجميلة رغم التحجر والمحافظة التي اتسمت بها الثقافة اليابانية طوال عصورها، وإذا كانت الثقافة اليابانية هذه تتكيف مع الطبيعة ولا تعاديها، أو تواجهها كما يفعل الغربي، فيمكن القول إن ذلك هو مصدر ما تتسم به من شعور مرهف بالجمال، ومن مهارة فائقة في الفنون الجميلة، وتذوق ذلك كله، أما مواجهة الغرب للطبيعة فقد أدى إلى نشوء العلم والفلسفة، والنظم العقلانية باعتبار

1. "Japanese Mind", p. 56.

العلم حصيلة اتصال الإنسان بالعالم الخارجي عقليا، لأن طريقة الإنسان الغربي في الحياة هي مواجهة البيئة الخارجية، فأما الشرقي فهو يتكيف معها، ويتحد معها بطريقة سلبية، وأما الغربي فيجبرها على أن تستجيب له بفعالية وإيجابية، والآخر طريق حياته سكونية لا دينامية فيها كما هي لدى الغربي، حتى من الناحية التاريخية فقد عرف تاريخ اليابان عموما بالاستقرار، والانعزال الجغرافي له أثره في هذا أيضاً، فهو في صلح مع نفسه، ومع الطبيعة، وهذا ما طبع فكره وفعله بطابع التوافق والتكيف[1].

لكن نجد أحد الباحثين اليابانيين وهو : Miyanoto Shoson أستاذ الفلسفة البوذية في جامعة طوكيو يحاول أن يدافع عن الثقافة اليابانية، وأن ينقد بعض تصورات الغربيين لها فيذهب إلى أن القول بأن الثقافة اليابانية لا تميل إلى التجريد، وأنها ذات طابع لا عقلاني ليس دقيقا، وكونها تتفوق في الفنون الجميلة مثلا، لا يعود كما يراد تفسيره إلى اللاعقلانية، لأن أي فن عظيم إنما يقوم على أساس مشاهدة متوازنة دقيقة للبيئة، وعلى نفاذ إلى عمق الطبيعة، ولذلك فإن قدرا معينا من التجريد والتعقل شرط ضروري لفهم الفن، والتعبير عنه، ولا يرجع هذا إلى مجرد الحدس واللاعقلانية، والفن عالمي يقوم على هذا الاعتبار ويرى أن في أعماق مصدر الثقافة الإنسانية لا يوجد شرق ولا غرب، ولكن توجد الحقيقة والخير والجمال. كما أنه يدافع عن العنصر العقلي في الثقافة اليابانية، وأنها ليست لا عقلانية، كما يصورها بعض الكتاب، لأن الفلسفة البوذية في نظره أنتجت مذاهب فلسفية ومفكرين قديما، وكذلك العصر الحديث ابتداء من سنة 1868م حيث أخذت اليابان ما يزيد على تسعين سنة تسيطر على طرق الحضارة الغربية ووصلت إلى درجة من الفكر العلمي والعقلانية، والسبب في ذلك أن العقلية اليابانية تمرست وتطورت بشعور أو بغير شعور بتأثير البوذية وعقلانيتها ولم تقتصر على الحدس، وبالرغم من أن اليابان لم يكن له نظام فلسفي عقلي

1. Ibid. p. 54, 59.

وعلمي على نحو ما عند الغرب، إلا أن العقلية اليابانية مرنت على التفكير العقلاني عن طريق البوذية لقرون طويلة.

أما الدكتور سيزكي Suzuki (ت 1966م) فقد ذهب إلى أن الفرق الأساسي بين الشرق والغرب في طريقة التفكير هو أن عقلية الغرب تؤكد مظهر الثنائية في الواقع في حين تؤكد العقلية الشرقية أن الحقيقة ليست ثنائية، الغرب يعيش في عالم يفصل بين الذات والموضوع، الذات واللاذات، : نعم لا، خير شر، صواب خطأ، حق باطل، فمن المنطقي أن لا تكون لا هي نعم، ولا العكس، فالمربع لا يكون دائرة، والواحد لا يكون اثنين، أنا لا أكون أنت، وإنما نحن منفصلان دوما، فالعقلية الغربية تمقت التناقض والتضاد، والغموض، والمحال، والفراغ، أي كل شيء ليس واضحا، ولا محددا تحديدا جيدا.

أما الشرق في نظره فلا يسير على هذا المنطق في التفكير، فعندما يقول: إن الحقيقة ليست ثنائية وأن مسألة الذات والموضوع ليستا نهائيتين، وأنه يوجد ما هو ليس ذاتيا ولا موضوعيا، ولا يخضع لأية مقولة، فان التجربة الصوفية لا يمكن أن ندرك الحقيقة بقواعد المنطق كما نفهمها. لأن المنطق محدود. ولأن الصوفي له تجربة واقعية إيجابية حين يشعر بالحقيقة القصوى بطريقة حدسية لا منطقية وذلك أن التجربة الحسية محدودة، وكذلك العقل الذي يستند إلى البرهان محدود، فالعقل والحس ينتهيان إلى الذات والموضوع في عالم الثنائيات، ولا تدرك بهما الحقيقة في ذاتها، كما هي في كليتها، فالعلم والمنطق يعالجان الواقع في إطار مظهره المحدود المنفصل، في حين يوجد ما يتجاوز الذات والموضوع ويبقى بعيدا عن مثل تلك الدراسات والقياسات، وليس هؤلاء العقليون أو الحسيون شاعرين بهذا الذي يتجاوز ذلك كله، فيؤكدون أنه لم يبق شيء وراء ذلك، وهو الله، وهو الحقيقة القصوى، وهو المطلق، أو على حسب الفلسفات الشرقية : "Atman" أو الذات أو براهمان، أو طاو، أو السماء، أو العقل، أو اللانهائي أو العدم، أو الفضاء، إنه دوما وراء هذه الثنائيات وراء أنا وأنت، والذات واللاذات، أو الذات والموضوع.

وتتميز الثقافة اليابانية عن الهندية بأنها تؤكد الحياة، والاستمتاع بها. كما أشرنا، في حين أن الثقافة الهندية تؤكد الفناء، والعدم، والموت، الثقافة اليابانية لا تدمر الرغبة وتدفنها، وإنما تعدّلها فتستبعد الرغبة السيئة، وتبقي على الرغبة الخيرة، وأغرب شيء أن حب الحياة عندهم يضم الانتحار. فليس الانتحار بمستنكر لديهم، كما أن أغرب شيء في البوذية اليابانية أنها تفصل بين الدين والأخلاق بينما تجمع بين الدين والجمال، بيد أن رياح التغير، وعواصف الثقافة الغربية منذ مائة سنة أخذت تفعل مفعولها في الثقافة اليابانية، وغيرت كثيرا من معالمها، ولا يقاوم الياباني هذا التغيير، والتغرّب، إلا في الجانب الديني، فإنه بقي لحد الآن لا يقبل أي تغيير، ولعل المستقبل يكشف لنا عن سبيل آخر من التغيير.

وفي المؤتمر العالمي التاسع عشر للفلسفة الذي انعقد في موسكو سنة 1993 قدمت في مجال الفلسفة المقارنة سبعة أبحاث تحت عنوان : "الفلسفة المقارنة : مشاكل وآفاق"، فقدم S.S. Ramo Roopappu من جامعة ميامي بحثا عالج فيه مشاكل ظهرت في أيامنا هذه، منها : إمكانية قيام الفلسفة المقارنة، ووضع عدة قضايا، منها : (1) الفلسفة المقارنة مستحيلة، لأن الفلسفة عالمية أو عامة، لا ترتبط بزمان ولا بتاريخ، ولا بثقافة معينة، ولذلك فليس هناك فلسفة يمكن أن تقارن، (2) لا يمكن إقامة فلسفة مقارنة نظرا لاختلاف مفهوم الفلسفة بين الغرب والشرق، (3) الفلسفة المقارنة غير ممكنة لأن الفلسفة المقارنة هي تاريخ مقارن للفلسفة، والتاريخ باعتباره أخبارا، وأحداثا ليس قابلا للتفلسف بالمعنى الحقيقي للكلمة، (4) وهي غير ممكنة لأنها تتطلب متخصصين في معرفة الفلسفة الشرقية والغربية معا، وهذا غير معقول في واقع الأمر[1].

---

1. Rama Rao Pappu " Comparative Philosophy : Problems and Prospects" , XIX World Congress Of Philosophy, Moscow, 22 - 28 August 1993, Book of Abstracts, Vol. 2 , Section 30.

كما قدم : Judi D. Sallzman من جامعة كاليفورنيا بحثا قارن فيه بين الفلسفة الكانطية الجديدة وفلسفة Sankara الهندي في نظرية المعرفة، الذي أراد أن يضيف بعدا روحيا في المعرفة يتجاوز الثنائية الكانطية إلى مستوى أعلى من الفهم[1]. كما كتب : Christos Evangeliou. « نقطة تحول في تاريخ الفلسفة : النقد الافلوطيني للمادية »[2] ويقصد بذلك المادية الرواقية، وحسب هذا النقد تطورا حاسما في تاريخ الفلسفة، وأنه مفيد لنا في عصرنا هذا الذي طغت عليه الأزمة الفكرية، أما Ashok K. Gagadean فقد أشار في بحثه « ألا يوجد نحو عالمي لفلسفة كلية ؟ » مفاده : لعل محور الاهتمام في هذه المرحلة الحرجة من تطور الخطاب العالمي وما يواجهه من تحديات انبثاق نظام كلي جديد للإنسانية هو مسألة نحو عالمي أو لغة عالمية من أجل فلسفة كلية عالمية، وتطبيق إنساني لها[3]. وكان قد كتب كتابا[4] في هذا الموضوع، وجاء بخلاصة له في هذا المؤتمر، فيرى أن التطور الرئيسي للفكر في التاريخ في سياق العالمية هو انبثاق لنحو عالمي باعتباره منطقا عالميا للعقل الطبيعي، ويرى أن التجربة تبين أن هذا صادق في التفكير التأملي الشرقي خلال تطوره، وكذلك تقاليد أوربا أو الغرب في تطور العقلانية عبر العصور فهناك أصل مشترك ومبدأ مشترك في قلب تطور الفكر والثقافة في الشرق وفي الغرب معا مما يؤدي إلى ولادة قانون عالمي باعتباره سيد القوة المتحركة في التاريخ.

ويعتقد في وجود أخلاق عالمية لسلوك العقل، العقل الصحيح، أو السليم، ولذلك فإن توضيحنا للعقل التأملي يدعو إلى إعادة النظر جذريا ومراجعة فاحصة لتطور الفكر الكلي أو العالمي في ضوء انبثاق هذا المنطق العالمي،

---

1. Judi D. Sallzman, "Sankarn, Neo - Kantianism and The Unity of Human Knowldge" Ibid. Section, 30.

2. "A Turning Point in The History of Philosophy: The Plotinan Critique of Materialism" , Ibid, Section , 30.

3. "Is There A Universal Grammar For Global Philosophy?" Ibid. Sect. 30.

4. "Medialive Reason : Toward Universal Grammar", Peter Lang Press, 1993 - NewYork, Bern.

لأن هذا المنطق واقع في تطور الفكر الغربي وتقاليده، كما نلمح نظيره في الفكر التأملي الشرقي وثقافته وتقاليده أي أن التأمل العقلي واللغة العالمية أو المنطق العام إنما هما مشتركان بين الشرق والغرب باعتبارهما عاملي تفسير وديناميكية، في تطور الخطاب العالمي، وفي تطور العقل الإنساني وشروط حياته نفسها، وفي الفلسفة وتطور الحياة وتفجر العلوم والفنون، وتطور الحياة الأخلاقية والسياسية.

وأطرف بحث قدم هو بحث Archie J. Bahm وفيه طلب العون من المؤتمرين ليساعدوه في علاج نظريات " الحقيقة " في دراسته المقارنة، واستعرض ثلاث نظريات في " الحقيقة " في الفلسفة الغربية :

1- الحقيقة هي خاصية الاعتقاد عندما يكون ما يعتقد فيه موجودا فيقال فيما هو موجود إنه حقيقة.

2- الحقيقة صورة أو فكرة خالدة متجسدة في المخلوقات بصورة غير كاملة، أو الحقيقة هي خاصية القضية أو العبارة حينما تكون مطابقة لما هو في الواقع بحيث تكون القضية وصدقها أيديين.

3- اللّه أو يهوه عالم بكل شيء، فالحقيقة هي التي يعلمها اللّه، وما هو قد أوحى به من كتب.

4- الحقيقة في الفلسفة الهندية وخاصة Advaita هي حدس التوحد في الوجود، مع الوجود الخالص التي هي "النرفانا براهمان" (Brahmana Nirgvna)، أو مع وجود الأشياء.

أما عند الصينيين فهي فهم ما يظهر على نحو ما يظهر به كما هو عليه في الواقع ونفس الأمر، فهم لا نقدي، لطبيعة النشاط الذاتي، ولكنه بيّن أنه لم يصل في بحثه هذا إلى إيجاد قدر مشترك بين هذه النظريات، ولذلك طلب العون وقال : I ask for hclp. وهذا يشير إلى تواضع هذا الباحث، وصدقه في طلب الحقيقة.

وتعاون الأستاذ Ch. K. Potter من الولايات المتحدة والطالب M. Zhelnov Vasiliy من جامعة موسكو في بحث مشترك : « حدث الوجود عند هيدجر، والوعي - هناك للوعي، عند مامارد شفيلي »[1] وهما فيلسوفان ينتميان إلى «المنهج الظواهري » فهيدجر هو الذي أبدع فكرة « الوجود - هناك » : "Dasein" الذي يقصد به الإنسان أو الحقيقة الإنسانية، وأما مامارد شفيلي فقد طور فكرة : «الشعور - هناك »، وبيّن لنا الطريق الذي يتجه من الظواهرية الشعورية إلى ظواهرية الوجود باعتباره إبداعا متواصلا، وأن الشعور في الثقافة هو البداية، ولكن هيدجر يستحيل عنده هذا السبيل أي من فنولوجيا الوجود إلى فمنولوجيا الشعور، ونقطة البداية في البحث في الوجود عند هيدجر إنما هي : Dasein الوجود هناك، والوعي إنما هو الوعي بشيء غيره كما عند برانتانو (1838 - 1917) في مسألة القصدانية[2].

أما من وجهة نظر المفكرين الإسلاميين فإن محمد إقبال (ت 1938م) يرى أن الصيغة السامية للنجاة تلخص في جملة : « غيّر إرادتك » ومعنى هذا أن الإرادة هي الجوهر الروحي الإنساني، وتذهب تعاليم القيدانتا الهندية إلى القول : بما أن الآلام تصدر عن نظرتنا الخاصة إلى الكون، فإنه يلزم أن نغيّر فهمنا له، وهو ما يتضمن أن ماهية الإنسان هي الفكر ولا تبدو في الفعل والإرادة، أما الصوفي المسلم فيرى أن التغيير لابد أن يشمل الإرادة، والفهم والشعور كله، فنظر الصوفي إلى الفطرة نظرة جامعة، كما أن عبقرية العرب تتمثل في كونها عملية، ونجد في الفكر الصوفي ثلاث جوانب في فهم المتصوفة للحقيقة النهائية، وهي جوانب يكمل بعضها بعضا، فالحقيقة إرادة واعية بالذات، الحقيقة جمال أزلي، الحقيقة فكر، ونور ومعرفة، فالجانب الأول: يمثله البلخي، وإبراهيم بن أدهم، ورابعة ويتميزون بالتقوى والتوق القوي

1. "Event Of Being" Of M. Heiddeger and Consciousiness - There Of Consciousness Of M. Mamardashvili Ibid. Section. 30.

2. وقدمت ثلاثة أبحاث أخرى باللغة الروسية لا أعلم محتواها لجهلي باللغة الروسية.

إلى الله، والثاني يمثله جلال الدين الرومي، والثالث يبدو عند السهروردي، فالعقل وحده لاسند له، ولا يوثق به، فلابد أن يزود بالذوق، وهذا الإدراك الباطني يكون مع ضبط الفكر له ونقده، وتنظيمه، والحقيقة النهائية عند هؤلاء هي النور، النور الأزلي المطلق. ﴿الله نور السموات والأرض﴾[1]، وجمع بعضهم في المعرفة بين الحس والعقل والحدس، أو الذوق، ويمثل الحقيقة باعتبارها فكرا، الجيلي الذي جمع بين الخيال الشعري، والفكر الفلسفي، فأعطى أهمية للخيال والفكر، والقلب الذي يكشف الحقيقة باعتبارها غير منفصلة عنه، ولكن تجربة القلب غير متاحة للإنسان باستمرار، لأن القلب ليس رهين مشيئة هذا الإنسان، إلا أن الملا صدرا الشيرازي يوحد بين الذات والموضوع في المعرفة، وهذا يتلاءم مع طبيعة الفكر الفارسي فيما يرى محمد إقبال، ويؤكد محمد إقبال نفسه أن عبقرية العرب واقعية عملية تماما، ولذلك وقع تخليص فلسفة أرسطو[2] من العناصر الأفلاطونية المحدثة على يد ابن رشد.

والواقع أن القرآن جاء بمنهج جديد في المعرفة بوجود الله وهو في أساسه منهج عقلي موجه إلى الطبيعة الخارجية والداخلية، آفاق الطبيعة، وآفاق النفس، وآفاق التاريخ، وأكد تأكيدا شديدا بناء العقائد على التفكير والمعرفة باعتبار أن عملية التفكير تؤدي إلى معرفة الحق، ومشاهدة النظام والقانون الذي يحكم الطبيعة التي ليست وهما كما في بعض المذاهب الكونية الأخرى، ﴿ ويتفكرون في خلق السموات والأرض سبحانك ما خلقت هذا باطلا ﴾[3]، ﴿أو لم يتفكروا في أنفسهم، وما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق، وأجل مسمى ﴾[4] ويستعمل الفعل المضارع الذي يدل على التجدد والاستمرار ﴿ هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا

---

1. النور / 35.
2. محمد إقبال، «تطور الفكر الفلسفي في إيران»، ص 129.
3. آل عمران / 191.
4. الروم / 8.

عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق، يفصل الآيات لقوم يعلمون﴾[1] ﴿ إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾[2] ﴿ يعقلون ﴾[3]، ويدعو للتحرر من التقاليد والأوهام والخرافة باستعمال العقل في مواجهته لنظام الكون، ومواجهته لنفسه، وللآخر، وللتاريخ، مما يؤدي به إلى الاعتقاد بوجود الله، وكان العرب يغلب عليهم الحس في أشعارهم وأقوالهم، وبقوا على الفطرة، ولذلك نزل القرآن في عصر هذه الفطرة التي لم يغشها ركام من الديانات والفلسفات، ولهذا اتصلت هذه الفطرة الصافية برسالة جديدة، وتحركت وغيرت التاريخ في ظرف قصير من الزمان، ومنهج القرآن منهج معتمد على تنبيه الحواس، وتنبيه العقل، وإثارة القلب أيضا، أو ما يسمى بالشعور الفطري، فوردت كلمة الشعور بكثرة في القرآن بالإضافة إلى التعقل، والتفكر، والتذكر، والسمع والبصر، كما وردت كلمة مهمة وهي القلب، والفؤاد أيضا، ﴿لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ﴾[4]، ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾[5]، وجاء القرآن بطريقة للتعليم والتفكير، نزول القرآن متدرجا منجما لم يدرس لحد اليوم بما فيه الكفاية، وقد نبه إلى هذا أستاذنا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده، : «ومن يضع نفسه بخياله في عصر النبوة، يدرك أنه عصر تعليم فريد في بابه، ولا نظير له في تاريخ الفلسفة أو العلم، والتعليم، ولا في تاريخ الأديان كلها»[6] وهو تعليم موجه لتكوين نظرة شاملة متكاملة في أكبر مسائل الدين، والفكر، ولذلك حوّل تمحور العقلية العربية في الأمور المحسوسة، وفي القيم الجزئية والأفكار الحكمية المتناثرة المتفرقة، غير منظمة في كليات وأصول

---

1. يونس / 5.
2. الرعد / 3.
3. الرعد / 4.
4. ق / 37.
5. الاسراء / 36.
6. قاموس القرآن الكريم، ص 41 - 42.

عامة، إلى عقلية جامعة، وروحانية شفافة ومنطق استدلالي، استقرائي، وحرّك الفطرة بما فيها من عقل وإرادة دينامية، تطورت إلى وضع المناهج لمختلف العلوم، لما في القرآن من حث على التعلم والعلم، وأنه يكون بالعقل، والعقل له قوانينه في إدراك الحقائق، والعلم طريق إلى الحقيقة، وإلى اليقين، ومعنى هذا كما قال أبو ريدة أن القرآن يثق في العقل، ولا يدعو إلى قبول الدين بلا استناد إلى عقل، وينكر الانقياد بلا فهم، بل إنه يوجه الحقائق إلى قوم من طبعهم التفكير والتعقل والتذكر، والسماع، لفهم هذا الوحي الذي جاء من طريق غير عادي، طريق الإخبار عن اللّه تعالى، وأن مسؤولية الإنسان تتعلق بقدرته على المعرفة، وبما له من وسائل، وظيفتها المعرفة، ويوجه العقل توجيها واقعيا، فلا يستعمل المجردات الموغلة في التجريد أو مجرد الخيال، واستعمل التخييل في الأمور غير الحقيقية كالسحر، وما عمل الأصوليين وعلماء الطبيعة، والاجتماع، والتاريخ في الإسلام إلا نماذج تطبيقية لهذا التوجيه، كالبيروني، والشافعي وابن الهيثم وابن خلدون. ويمكن القول بأن النظرة إلى المعرفة في القرآن نظرة متكاملة، لا تنكر ما يمكن أن يكون إلى جانب الحس والعقل من بداهة، وشعور قلبي، أو تجربة حدسية، تنفذ إلى علم اليقين، أو حق اليقين، أو عين اليقين، فالبداهة أو الحدس يكمله العقل ويصقله، بنقد ما يمكن أن يكون فيه من وهم، وكذلك الحس يؤكد ما افترضه العقل من افتراضات، والحدس أيضا يعمق ما يصل إليه العقل مما يتجاوزه أحيانا من حقائق متعالية ربما تحير العقل أمامها، ووقف في اندهاش.

3- منهج الفلسفة وتقنياتها

ليست المشكلة في الفلسفة أن تعرض رأيك في قضية ما، فهذا أمر ميسور، ولكن أن تدافع عن رأيك إذا ما خالفك فيه غيرك، وأن تستدل عليه بأدلة قوية صحيحة واضحة مقنعة، وهذا الاستدلال هو السند الحقيقي لك، لإقناع من يعارضك، وقد سلك الفلاسفة مناهج متعددة في بناء مذاهبهم، فنجد مثلا أفلاطون وهيجل اتخذا الجدل أو الديالكتيك، ونجد اسبينوزا نزع

إلى تقليد المنهج الرياضي (الهندسة)، وما إلى ذلك من الأدلة الصورية التي تشبه طريقة الرياضيات، وهذا أبو حامد الغزالي سلك منهج الشك، وجاء من بعده ديكارت فنهج المنهج نفسه، أما أفلوطين وابن عربي وبرجسون ورونيه قنون Renε Guenon (عبد الواحد يحيى) فاتخذوا نهج الحدس، أو الرؤية المباشرة للحقيقة، واتبع فتجنشتاين منهج الكشف عما لا معنى له، وزعم موريس شليك أن الغاية من الفلسفة هو توضيح الأفكار بتطبيق أداته المفضلة وهي التحليل، ومبدأ التحقق، وجاء هسرل بطريقة الوصف الظواهري، ومنهج الحذف "والوضع بين قوسين" كما رغب بعض المفكرين في افتراض فروض، واللجوء إلى المشاهدات اليومية، ولهذا فيمكن القول إنه ليس للفلسفة منهج واحد يزعم لنفسه الصحة دون غيره من المناهج، بحيث يفرض على التفكير البشري الفلسفي باعتباره منهجا متفقا عليه، وهذه المناهج الفلسفية تتداخل في الوقت نفسه مع المناهج المستعملة في غيرها من أنواع المعارف البشرية، وللفيلسوف الحرية في أن يتخذ ما يرتضيه لنفسه من سبل النقد والتحليل والتأمل، مما يمكنه من الوصول إلى حل لما يواجهه من مشكلات[1]، كما يمكن القول بأن منهج الفلسفة شكل من أشكال المناقشة النقدية، ذو ألوان متعددة، يقوم على المهارة النقدية في التفلسف، والقدرة الفائقة على النفاذ إلى الحقائق، ولذلك توصف الفلسفة أحيانا بأنها مادّية جدلية، بمعنى أنها عملية يجري النقاش فيها على أساس حجج مثبتة، وأخرى نافية ومضادة، وإن كان هذا يوجد أيضا بطريقة ما في معارف أخرى، ولكن في الفلسفة يتخذ الاستدلال المنطقي مكانة محورية خاصة، لأن الفلسفة تحاول أن تجيب عن مسائل أساسية، لا نجد لها جوابا أو حلا باستعمال التجربة، ولا باللجوء إلى الوقائع والمشاهدات، مما يجعل الخلاف لا يرفع إلا بالطريق الوحيد المفتوح بابه، وهو الاستناد إلى المنطق العقلي الذي يعتمد على البراهين أخذا وردا، ولذلك فان البحث الفلسفي إذا أريد له أن يصل إلى ثمرة يجب أن يكون نقديا

---

1. John Passmore, "Philosophy" In The Encyclopedea, Vol. 6, p. 218.

منطقيا باستعمال تقنيات المنطق، وما يلتزمه من مهارة لبحث المشكلات الفلسفية التي تواجه الفيلسوف، ليكون بحثه بحثا ذكيا، صارما، ولذلك اعتبر المنطق أداة رئيسة، وتقنية قوية في مجال الفلسفة، وخاصة عندما أدخلت فيه مناهج الرياضيات في عصرنا هذا؛ فلم يبق مقصورا على الأصول الأولى التي وضعها أرسطو (384 - 322 ق.م)، وأضافت إليه هذه الصلة بالرياضيات دقة وصرامة مما ضاعف من قوته، ووسع من مجال تطبيقاته[1]، ووفر للفيلسوف أداة جديدة يستغلها في الاستدلال على صحة أفكاره، ولذا حسبه بعض القدماء جزءا من الفلسفة، وبعضهم جعله أداة لها فحسب كابن سينا، وهذا واضح من تسمية القدماء له "بالآلة" "Organon" كما اعتقد آخرون أنه لبّ الفلسفة، فذهب محمد ثابت الفندي إلى : «أن المنطق في أية صورة له رياضيا كان أم غير رياضي هو جوهر الفلسفة، ولا سبيل إلى التفلسف بدون منطق[2]» وأنه لا يمكن إقامة منطق صوري حتى في شكله الرياضي إلا على أساس النظرات والأفكار الميتافيزيقية[3]، وأصبح المنطق اليوم مادة متخصصة لدرجة عالية، ولكن لا يمكن فصل المنطق عن الميتافيزيقا بأي حال من الأحوال، سواء كان منطقا صوريا، أو جدليا، أو متعاليا، أو فيضيا، وقد بيّن ذلك بوضوح تام الأستاذ محمد ثابت الفندي. بيد أن بعض الفلاسفة يميل إلى القول بأن المنطق يأتي بعد ما يدرك الفيلسوف مشكلة ما، وتتضح له حلولها حين ذاك فحسب يلجأ إلى بنائها بناء منطقيا مجردا، ولذا فإن المنطق الرمزي، لا يعين الفيلسوف كثيرا، إذا لم يهتد بعد كيف يضع المشكلة، ويلمح خاصية إشكاليتها، ولكن يسارع أنصار المنطق الرياضي إلى القول بأنه إذا خضع الفلاسفة لصياغة حججهم صياغة منطقية، فلا تكاد تجد من الحجج الواهية إلا نادرا[4]، ويرى رسل أن الميتافيزيقا التي هي محاولة لفهم العالم باعتباره كلا عن طريق العقل بدأت طريقها

1. Steven, Philosophical Problems , p. 7.

2. أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1404هـ/1984م، ص65.

3. المصدر نفسه، ص 64.

4. Trevor, Ibid, p. 49.

بدافعين يتحدان أحيانا ويتوافقان، ويتصارعان أحيانا أخرى، أحدهما يؤدي إلى التصوف، والآخر يؤدي إلى العلم، ففي تاريخ الفلسفة نجد هرقليطس اتخذ طريقة المشاهدة في نظرته إلى العالم على أنه متغير، سائل باستمرار، فالعالم صيرورة كنهر متدفق لا تكاد تنزل به مرتين بل مرة واحدة، فهو موضوع البحث بدافع علمي، ولكنه في الوقت نفسه حركه دافع آخر أيضا وهو الخيال الشعري : « نخطو ولا نخطو في الأنهار ذاتها، نحن موجودون، وغير موجودين » فهذا تعبير صوفي، وكذلك قوله : « الحكمة شيء واحد، وهي أن تعرف الفكر الذي به كل الأشياء منقادة عبر كل الأشياء »، ونجد أفلاطون كذلك جمع بين هذين الدافعين في فلسفته، ولكن غلب عليه التصوف، وأنت إذا قرأت تصويره للمعرفة في رمز الكهف في جمهوريته، تدرك ذلك جيدا![1].

كان ابن سينا قد جمع بين الدافع العلمي والصوفي، وابن رشد كان دافعه علميا عقليا، وأما ابن خلدون فكان دافعه علميا صوفيا، وإن غلب عليه الدافع العلمي، وغلب الدافع الصوفي على ابن عربي، وجمع السهروردي (ت587هـ) بين الفلسفة البحثية، والذوقية، وساد هذا الاتجاه في الفلسفة الإسلامية بإيران إلى يومنا هذا، فتقدم الفلسفة الإشراقية المعرفة الشهودية على المعرفة العقلية بحيث يحصل الطالب على الحقيقة بصورة شهودية حضورية، ثم يقوم بالدراسة العقلية والاستدلال البرهاني، ويجمع إلى ذلك المعارف الدينية ومفاهيمها أي الحكمة الإيمانية، بل يقول السهروردي : « كل دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهي من تفاريع العبث، وشعب الرفث »[2]، واشتهر صدر المتألهين بطريقته في الحكمة المتعالية، التي تجمع أيضا بين هذه العناصر كلها، وإن كانت له أصول خاصة به مثل أصالة الوجود، وتبعه في ذلك الحكيم الطباطبائي (1321-1402هـ) في الحكمة المتعالية، وإن كان في

---

(1) Bertrand Russell Mysticism And Logic, Unwin Books, London, 1970, p. 9 - 11.

(2) علي رباني كلبيكاني، «إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة»، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، 1416هـ / 1996م، ج1، ص 15.

كتابته يلتزم النظر البرهاني بخلاف الحكيم السبزواري الذي استعمل الطريقة الذوقية بجانب الطريقة البرهانية، فالطباطبائي سينوي المشرب، صدرائي المبنى وامتاز بأنه لايخلط بين العلوم الاعتبارية والحقيقية، فهو لا يستعمل المنهج التجريبي في المسائل النظرية كما لا يستعمل المنهج النظري في المسائل التجريبية، ولذلك فإن كتبه تدرس اليوم في الحوزات العلمية مثل كتاب « بداية الحكمة » وقد سار على منهجه الشهيد مطهري، ووضع تعليقا ممتازا على كتابه « أصول الفلسفة » وكذلك في شرحه "المبسوط " على المنظومة وهو أيضا يرى أن الوجود أصيل، والماهية اعتبارية، أي أن الوجود موجود بذاته، والماهية موجودة به، أما أصالة الماهية فيذهب إليها حكماء الإشراق القائلين باستحالة أصالة الوجود، ويمثلهم صدر المتألهين في رسالته: «المشاعر»[1] كما يذهب الوجوديون المعاصرون إلى أصالة الوجود بمعنى تقدمه الزماني على الماهية، في الإنسان خاصة، وهو مشروعه الاستقلالي وما يكتسبه بالتدريج باختياره وأفعاله حتى يمكن القول بأن سارتر مثلا يكاد يسوي بين الوجود والماهية[2]. كما يرى كيركجارد أولوية الوجود على الماهية، وفي عصرنا هذا يتقاسم العقل والحدس الفلاسفة، فجاء برجسون باسم الحدس ليعطي للغريزة (البيولوجية) مكانة الحكم الوحيد في مجال الحقيقة الميتافيزيقية[3]، وهذا النوع من الإشراق الصوفي عنده يؤدي إلى نوع من الوحدة بين كل الأشياء، مما يؤدي إلى وحدة الوجود في الدين، وإلى المذهب الواحدي في الفلسفة، كما يرى رسل في بحثه « البحث العلمي في الفلسفة » أنه إذا أردنا أن نعرف الدوافع التي دفعت الناس للتفلسف، فإننا نجدهم قسمين: أولئك الذين يصدرون عن الدين والأخلاق، وأولئك الذين

---

1. ملا صدرا الشيرازي، «كتاب المشاعر»، تحقيق وترجمة هنري كوربان، باريس، 1964.

2. بل يرى إ. م. يوشنسكي أن سارتر يذهب إلى أن « ماهية الموجود من أجل ذاته هي عين وجوده» الفلسفة المعاصرة في أوربا، ص 291.

3. Russell, B. Ibid, p.17.

يكون منطلقهم العلم، فأفلاطون واسبينوزا وهيجل اعتبرهم نماذج للفلاسفة الذين يكون مبلغ همهم أساسا هو المسائل الدينية والأخلاقية، كما أن لوك وهيوم مثلا يمكن أن يمثلا نموذج الفلاسفة الذين يكون همهم الأول الناحية العلمية، وفي أرسطو وديكارت وبركلي، وابن رشد وابن خلدون وكنط نجد الدافعين مجتمعين، كما أن هربرت سبنسر نموذج واضح للقاعدة العلمية التي استند إليها في فلسفته، فمن العلم استمد المعطيات، وصياغة المشكلات، ومفهومه للمنهج، وبهذا فإنه يمكن للفلسفة أن تتخذ من العلم قاعدة لها، وذلك بأن تؤكد نتائج العلم العامة، وتبحث كي تعطي لهذه الحقائق العامة عمومية أكثر، ووحدة أوضح، أو أن تدرس مناهج العلم، وأن تبحث فيما إذا كان من الممكن تطبيقها وتكييفها مع مجال الفلسفة الخاص، ويبدو أن الأخذ بالمنهج أهم من النتائج الآنية، بنقل هذا المنهج من مجال العلوم إلى مجال الفلسفة، ويلاحظ أن المنهج الرياضي الحديث وصل إلى نتيجة باهرة، وهي أهمية المنطق الرمزي وما يتسم به من صورية جذرية صارمة، وقد نبه Weiers Trass وأتباعه إلى أن كثيرا من قضايا الرياضيات العزيزة عليهم أصبحت عموما باطلة، فتنبه الرياضيون إلى غفلتهم، وبذلك بطل القول بيقين الرياضيات في مقابل عدم يقين الفلسفة، وانتهى رسل إلى القول بأن الرياضيات البحتة كلها بما في ذلك الهندسة ليست سوى المنطق الصوري، وهو يعلق آمالا كبيرة على التقدم في المنطق الرياضي للوصول إلى فلسفة خالصة تجد أسسها، ودقتها، ويقينها في قاعدتها الرياضية في مستقبل قريب.

وها نحن نرى اليوم تقدما هائلا في مجال المنطق الرياضي، وأصبح جزءا من الرياضيات، ونرى الفلاسفة وخاصة فلاسفة التحليل يزينون أبحاثهم الفلسفية في تحليل المفاهيم وتحليل المعاني بالرموز الرياضية، لتوضيح ما يذهبون إليه، توضيحا لا يترك مجالا للشك، وتخلى المنطق عن الكلمات، نظرا لما فيها من اشتراك وغموض أحيانا، ولما فيها من احتمالات لمعان عديدة أحيانا أخرى، ولبس المنطق لباسا مزخرفا بالرموز الرياضية زخرفة

قضت على الكلمات، وأبعدت العبارات اللفظية، وإذا كان من شأن الفلسفة أن تحلل المفاهيم الرئيسة أو أن تحلل الخصائص الأساسية للواقع الذي تقع عليه تجربتنا أو حسنا، فإن هذا التحليل يصبح منهجا ضروريا للفلسفة، سواء كان تحليلا للمفاهيم، أو للعلاقات بين المفاهيم أو بناء هذه العلاقات بناء ومواضعة، وهو تحليل قائم على ما هي عليه الأشياء في الواقع، ونفس الأمر، وأول خطوة في التحليل هي فهم الكلمات، والعبارات وهي ما يسمى بمسألة المعنى "Semantic" أو الدلالة أي علاقة الرمز بالرموز إليه، وكذلك التركيب Syntactic، وكلاهما له قواعد، فقواعد المعنى هي القواعد التي تجعلنا نربط الكلمات والعبارات بالأشياء الموضوعة لها في عالم الأشياء، بحيث تدل كل كلمة على شيء ما، وتدل كل عبارة على شيئين أو أكثر، وأما قواعد التركيب فهي التي تحكم العلاقات بين الكلمات في عبارة أو بين مجموعة من العبارات وعبارات أخرى، والمشكلة هي كيف تشرح هذه القواعد، وهذه المواضعات التي نتواضع عليها، وتبدو هذه الخطوة، وهي فهم معنى العبارة كي نحكم بصحتها أو عدم صحتها أمرا بديهيا، ولكن قد يقع الناس في سوء فهم، وذلك ما يجعلهم يختلفون، فيأخذ المختلفون في قضية ما في الاستدلال والرد، دون أن يحددوا بدقة، معنى المفاهيم التي يستدلون على إثباتها، أو بطلانها، مثال ذلك : وقعت مناقشة حادة بين علي وخالد في وصف دولة ما بأنها ديمقراطية، قال خالد: إن تلك البلاد ديمقراطية، لأن المواطنين لهم حق التعبير، وحرية الاجتماع، وحرية الاعتقاد، وقادتها منتخبون من قبل الشعب. وعارضه علي : إنها ليست بلدا ديمقراطيا، فالمواطنون ينتخبون مرة واحدة في عدة سنين، وليست لهم أية فرصة للمشاركة في القرار الحاسم في مسائل ذات أهمية في حياتهم، وهكذا يستمر النقاش والجدال دون الوصول إلى نتيجة إذا لم يكن لهما تكوين فلسفي، فإذا كان لأحدهما تكوين فلسفي فإنه يضع سؤالا حاسما وهو : ماذا تقصد بالديمقراطية ؟ وفي مثل هذا الوضع فإنهما يجدان نفسيهما قد اختلفا في معنى الديمقراطية، ومادام المعنى لم

يتحدد، ويبقى غامضا، فإن المناقشة ليس لها أساس واضح، ولا تنتهي إلى نتيجة، فهما إذن في حاجة إلى تحديد معنى الديمقراطية تحديدا دقيقا، وهنا نصل إلى ما يسمى في المنطق بالتعريف أو التحديد، أو التعريف وشروطه، وبيان المفهوم والماصدق، وما إلى ذلك مما يؤدي إلى طريقة مثلى وفعالة في فهم المعاني، وتوضيح المعاني والمفاهيم مما هو أساس لوضوح الفكر وسير المناقشات الجدية، الواضحة، ولذلك يحسب فلاسفة التحليل أن وظيفة الفلسفة التحليلية هي وظيفة علاجية، فالتحليل دواء ناجح لخلط الأفكار، وينتهي العلاج إلى الوضوح، أما إذا كان الجدال وإقامة الحجج والأدلة على مفاهيم معينة، دون توضيح معانيها فإن المناقشة تجد نفسها لا تقوم على قاعدة سليمة، وتبقى في الغموض ويضيع الجهد والوقت.

الخطوة الثانية بعد فهم المعاني وتحديدها هي بيان صحة العبارة التي تحددت فيها المفاهيم، لأنه لا يكتفي ببيان معنى العبارة، فلابد من طريقة تبين أن العبارة صحيحة، وليست لغوا من الكلام، أو معنى باطلا لا أساس له، كما يمكن فهم العبارة دون معرفة هل هي صحيحة أم لا، إذن ما هو معيار صحة العبارة ؟ أو كيف نعرف صحة عبارة ما ؟

يذهب أنصار الفلسفة التحليلية إلى تقسيم العبارات إلى قسمين : عبارات تركيبية، وأخرى تحليلية، أما العبارات التركيبية فمعيار صحتها التجربة، وأما معيار العبارات التحليلية فهو مجرد فهم معناها، وعدم تناقضها، فإذا قلت لك مثلا : « الورد في حديقة المنزل » فإن طريقة معرفة صحة هذه العبارة هي التجربة، أن تدخل الحديقة وأن ترى صحة هذه العبارة أو عدم صحتها بالمشاهدة، وأما إذا قلت لك : «$2 \times 2 = 4$» فإنك بمجرد فهمك لمعنى 2، ولمعنى علامة الضرب، (×) وعلامة المساواة (=) والنتيجة (4) تدرك كيف ترتبت النتيجة عن مقدمتيها بالضرورة المنطقية أو الرياضية، ولا تحتاج إلى الرجوع إلى العالم الخارجي لتشاهد أي دليل على صحة هذه القضية، فهذه عبارة تحليلية، وأما الأولى فهي تركيبية أو تجريبية، فقضايا المنطق

والرياضيات، هي قضايا تحليلية صورية لا تخبرنا عن العالم الخارجي بشيء، وأما القضايا التركيبية أو التجريبية فهي قضايا تخبرنا عن واقع خارجي، وصدقها يكون في مطابقتها مع هذا الواقع، ولا يكفي في معرفة صحتها أن تفهم معاني كلماتها، فإذا قلت مثلا : سكان العالم الإسلامي يزيدون على مليار، فهذه القضية تركيبية أو تأليفية، تصف واقعا في العالم، ولمعرفة صحتها فأنت ترجع إلى الإحصاءات الرسمية لتتأكد من صحة القضية أو بطلانها، لأن هذه الإحصاءات أخذت من واقع السكان، وإذا قلت : « كل طوال الناس هم طوال الناس » فهذه يكفي فهم عبارتها لتكون صحيحة، بحيث إذا أنكرتها وقعت في تناقض صريح. وكذلك إذا قلت: « كل أ هو ب وكل ب هو جـ إذن كل أ هو جـ » فهذه قضية تحليلية صورية لا تحتاج في معرفة صحتها إلى مطابقتها بأشياء تقع في العالم الخارجي، لأن معيار صدقها هو اتساقها وعدم تناقضها، فالقضايا الرياضية والمنطقية إذن يكون الفكر فيها متسقا مع نفسه، لا مع الواقع، والقضايا التركيبية صدقها هو في مطابقتها للواقع الخارجي، وإن كان كنط قد زعم أنه من الممكن أن تكون القضايا تركيبية وقبلية في آن واحد، وجاء في عصرنا هذا من يناصره مثل : Saul. Kripke، وأكد ذلك بمثل قضية : H_2O والحرارة هي طاقة الجزيئي Molecular Energy فالمنهج إذن في تحقيق صدق القضايا التحليلية منهج قبلي أولي، والمنهج في تحقيق صدق القضايا التركيبية منهج بعدي تجريبي، ويلاحظ وجود فرق آخر بينهما وهو أن القضايا المنطقية والرياضية يمكن القول إنها يقينية، وأما القضايا التركيبية فهي احتمالية، فإذا قال لنا شخص ما إن البعوض يسبب حمىّ، فهذا الأمر يتوقف على التجربة، وقد تكون هنا عدة فروض للتفسير، وعدة تجارب بتعرض بعض الناس لهذا البعوض وعزل البعض الآخر عنه لنتأكد من ذلك.

ولهذا فإن المنطق نوعان : منطق استنباطي : Deductive، ومنطق استقرائي : Inductive، فالاستنباطي يقوم على استخلاص النتيجة من

مقدمات استخلاصا لازما بالضرورة. أما المنطق الاستقرائي فهو لايعدو أن يكون تعميما قائما على عدة جزئيات فقط، بحيث يمكن أن نجد جزئيات أخرى من النوع نفسه لا ينطبق عليها هذا التعميم، فإذا قلت مثلا : المعادن تتمدد بالحرارة فأنت اعتمدت على مشاهدة بعض الجزئيات من المعادن ولم تختبر كل أجزائها في العالم لاستحالة ذلك، ولهذا يحتمل أن نجد معدنا لا يتمدد بالحرارة، فالمنهج العلمي الاستقرائي يهيئ لنا أحسن الاحتمالات، وليست توجد وسيلة أخرى تقوم مقامه، وتؤدي إلى اليقين، فهذا المنهج احتمالي لا عصمة له، فنتائج المنطق الاستقرائي إذن احتمالية، ورغم ذلك فهو أكثر المناهج ملاءمة لمعرفة الواقع الخارجي، ولذلك يمكن لنا في العلم الطبيعي مثلا أن نفترض عدة فروض، ونعدلها اعتمادا على التجارب والاختبارات المتعددة لإثبات ذلك، فمرض الحمى مثلا الذي افترضنا أن سببه هو البعوض، يمكن أن يكون سببه أشياء أخرى مثل تلوث الهواء، أو طقس الغرفة التي قام فيها المصاب، أو من الأكل، ولهذا فإنه بمكن لنا أن ننكر النتيجة في المنطق الاستقرائي بدون أن نقع في تناقض، كما يمكن نقد هذا المنهج العلمي الاستقرائي باعتبار أن كثيرا من أوجه الحياة لا تخضع لهذا المنهج مثل أعمق المشاعر الإنسانية كالحب، والرحمة، واليأس، والرجاء، وأنه لا يصلح إلا في المختبرات، وربما أمكن القول بأن هذا النقد لا يقوم على فهم واضح للمنهج العلمي، وكما قال أحد فلاسفة العلم : Ernest Nagel : مهما بذل من جهد وحذر في المنهج العلمي ليكون أداة أدق ما يمكن فانه لا يمنع من أن تكون الحياة الإنسانية مخاطرة، ولا يعرف أي باحث علمي، هل يمكن أن يصل إلى غرضه، ولكن المنهج العلمي يمكّن بدون شك عددا كبيرا من الباحثين من أن يسيروا بخطى ثابتة[1].

وإذا كان الجهاز المنطقي، وتقنياته الصورية هي المنهج الفلسفي، وإذا كان المنطق الرياضي أصبح من الدقة والقوة بمكان، فإن هذه الدقة، وهذه التقنية

1. Steven, M. Cahn, Ibid, p. 34.

لم تبلغا درجة شاملة لجميع ما يرد في لغة البشر من موارد، من صور تعبيرية، وألوان من الصيغ التي لم يحط بها المنطق الرياضي خبرا، وذلك أن هذه القواعد والتقنيات في المنطق الرياضي قائمة على أساس أن اللغة تشبه البناء الرياضي أو البناء المنطقي، وهذا ما اعترض عليه بعض الفلاسفة، وذهب إلى أن التحليل اللغوي ليس مناسبا كلية، لما تتسم به اللغة حتى في صورتها اليومية العادية من تعقيد، وتلوين(Nuances)[1] وأن العامل الحاسم فيما يبدو للوصول إلى معنى ما يلفظ به يوميا من كلام، إنما يؤخذ من السياق الذي وقع فيه الكلام، لا على أساس قواعد أخرى مجردة، يدرك بها المعنى، بصرف النظر عن تلك السياقات والموارد التي وردت فيها[2].

4 - لماذا الفلسفة ؟

قد يسأل طالب لماذا ندرس الفلسفة ؟ ولأي شيء تصلح الفلسفة ؟ أي ما فائدتها ؟ فقد يقصد بهذا السؤال ما هو غرض الفلاسفة من التفلسف، وقد يقصد، ما الفائدة العملية التي نؤدي إليها الفلسفة ؟ إن الفلسفة مثل العلم، تهدف إلى المعرفة في حد ذاتها لفهم الإنسان، والعالم، والحياة ومكانة الإنسان في هذا العالم، بقطع النظر عن أية فائدة عملية، وإن كان العلم قد يؤدي إلى تطبيقات متعددة وهو ما نسميه بالتقنية، لكن الغرض في البحث الأساسي إنما هو نظري بحت، فالباحث الذي يدرس الفيزياء الفلكية إنما يهدف إلى فهم عمر الكون مثلا بقطع النظر عما إذا كان يستنتج من هذا عمل أم لا، لأن المعرفة في حد ذاتها أمر عظيم، فقد يكون للنظر الفلسفي أثر في السياسة أو في التربية أو في المجتمع، إن أهم ما في الفلسفة أنها توقظ الذهن، وتعلمه كيف يتنبه إلى وجود مشكلات، وإلى إمكانية البحث عن حلول لها، بالتحليل والنقد، ولذلك حسب بعض المربين أن التربية كلها تقوم على

---

1. ترجم المرحوم محمد عزيز الحبابي هذه الكلمة بـ : "لوينات".

2. Anthony O'hear, Ibid. p. 154.

المرانة على المناقشة النقدية الحرة، وإن لم يكن من أثر للفلسفة سوى أن تعلم الحرية في الفكر، والتسامح الرحب، مع وجهات نظر مخالفة، والاستماع إلى الآخر، ونفي كل ضيق في النظر، وكل تعصب للرأي والمذهب، وكل انغلاق، فإن هذا فيه خير، لا ينكره عاقل، فالحرية، وعدم التبعية والأمعة، وعدم الانقياد الأعمى لما عليه الآباء والأجداد، عنصر حي في تكوين الذهنية الإنسانية التي تخوض الحياة خوضا سليما، وتواجه مشكلاتها مواجهة مستنيرة واعية ناجحة. فليس المقصود من التربية مجرد نقل المعرفة من الأستاذ إلى الطالب، وإنما المقصود مساعدة الطالب على اكتشاف الحقائق بنفسه باستعمال تقنيات السؤال والجواب، وهذا منهج بدأه سقراط، صاحب طريقة الحوار العقلي الحي، عبّر أحد الكتّاب عن غرضه من الكتابة بأنه يريد « أن يجعلك ترى »، يصور لك الأشياء حتى كأنك تراها، أما غرض الفيلسوف من التفلسف فهو « أن يجعلك تفكر فيما ترى وفيما لم تر »، أن تفكر في المشكلات التي فكر فيها الفلاسفة، لترى كيف يفكرون، وفيماذا يفكرون، وأن تبصر أنت ما لم يبصره أولئك، من وجهات نظر، غير وجهات نظرهم، وتنقدح في عقلك انقداحات لم تكن قد انقدحت في عقول أخرى، مما يجعلك ترى رؤية جديدة فيما نظر فيه من قبلك من النظار، إذ ليست الحلول التي اقترحها من قبلنا من الفلاسفة حلولا نهائية، ولا يزعمون لأنفسهم ذلك، لأن آخر كلمة في الفلسفة هي أنها ليس فيها كلمة أخيرة، وهذا سر الشغف بالحكمة الذي لا يتوقف انبثاقه في الأنفس الفائقة الفطرة، ولا ينضب التوق إليها والعشق لوصالها، وأنى للفيلسوف وصل ليلى ! وما كان لها أن تبوح له بكل أسرارها.

عندما سأل أحد الطلاب أستاذه فيثاغوراس لما انتهى من البرهنة على أن الزاويتين الواقعتين على خط مستقيم قائمتان سأله عن فائدة هذا، فأمر بمنحه بعض الدريهمات سخرية به وبسؤاله، فعملية الفهم الفلسفي علامة على الرجل الحكيم، ذي العقل اليقظ، ومثل هذا النوع من الرجال، لا ترهبه القضايا التي لا برهان عليها، وهو مؤهل ومهيأ لأن لا يقبل الوصاية على

أفكاره، والتحكم في عقله، إذن دراسة الفلسفة إنما هي بمثابة بناء حصن منيع يقاوم كل عبودية فكرية، وتضع السبل التي بها يمكن للفرد أن يفكر، وأن يعمل بحكمة وذكاء، بعيدا عن كل استعباد وتبعية، ومن رضي لنفسه هذا فقد قتل عقله بنفسه، وتنازل عن إنسانيته، واستسلم للعبودية الفكرية وغيرها، ومن أهم أهداف دراسة الفلسفة أن يتعلم الفرد كيف يصوغ أفكاره، ونظرته الخاصة، وكيف يدافع عنها، أي أن يدافع عما يعتقده صحيحا، دفاعا برهانيا عقليا لا بمجرد الهوى، أو العواطف، وأن يقارن بين الآراء والحجج ليعرف ما هو الأقرب إلى الحق، مما هو بعيد عنه، وليميز الحجة الواضحة الصحيحة من الواهنة الضعيفة، وما إلى ذلك من الآراء التي لا سند لها من الواقع، ولا من العقل، ولذلك قال أسلافنا من أصحاب أدب المناظرة : « إن كنت ناقلا فالصحة، وإن كنت مدّعيا فالدليل » فالحجة في السمعيات أو المنقولات، أو التاريخ إنما هي النقل الثابت بالبرهان التاريخي، والحجة في العقليات إنما هي إقامة البرهان على كل دعوى يدّعيها أي مدع كان، ومهما تكن مكانته أو سلطته، أو درجته في عالم الفلسفة، لأن الفلسفة لها جانبان : جانب نقدي، وجانب بنائي، أي إصلاح لما في البناء الفلسفي من خلل، وإتمام له، أو إبداع نظريات جديدة تمام الجدة، فبعد عملية النقد تنبثق عملية البناء والإضافة أو التجديد.

وبالجملة فالفلسفة عمليا تنمي استقلالك الفكري، وتسامحك مع مختلف وجهات النظر، والتحرر من ضيق النظر، ومن التمسك بالآراء الباطلة، وتزيدك قدرة على امتحان الآراء امتحانا نقديا لترى مدى ما تتمتع به من صحة، أو تقوم عليه من وهن، فليس الغرض من الفلسفة أن تحيط بمختلف النظريات، ولكن أن تقوّمها، وأن تزن مالها من قيمة، فقلب الفلسفة وجوهرها هو أن تصقل ذهنك. لا أن تجعله إمعة لنظرية من النظريات، أو لمذهب من المذاهب، إذا فعلت ذلك دون تحليل، ولا نقد، ولا تقويم فأنت بمثابة سالك في طريق لا علم له به، ولا إلى أي غاية أو وجهة يؤدي، وإنما ينقاد لشخص أمامه

مثلا. وهو يتبعه من خلف لا يرى منه سوى قفاه بحيث إذا وقع ذلك الشخص في حفرة تبعه في الوقوع، وهذا ما عبّر عنه القرآن الكريم : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾[1]، وبذلك تكون ألغيت وجودك العقلي واستقلت من وظيفة التفكير، والتحقت بما دون الإنسان من الموجودات ﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل، أولئك هم الغافلون ﴾[2].

1. الإسراء / 36.
2. الأعراف / 179.

القسم الثاني

نظرية المعرفة

1- نظرية المعرفة

1.1- مدخل

أصبحت مشكلة المعرفة أو العلم بالمعنى العام، منذ ديكارت وكنط تحتل المكانة الأولى، وتسبق الوجود، مع أن كل بحث في المعرفة يتضمن البحث في الوجود، وكل بحث في الوجود يتضمن المعرفة، لأن المعرفة إنما هي معرفة للوجود وللموجودات، وإن كان القدماء يجعلون الأولوية للوجود، أو ما يسميه الفلاسفة الإسلاميون بأصالة الوجود، بالنسبة للماهية، وكذلك بعض المعاصرين لنا يرى ضرورة سبق نظرية الواقع (الوجود) لنظرية المعرفة، لأن العقل يتجه بطبيعته إلى النظر في الواقع قبل أن يتجه إلى طبيعة رؤيته للواقع، ويرى أن تقديم المعرفة على الوجود لا جدوى له، مخالفا بذلك كنط، ومن جاء بعده من اتباعه في هذا، وهو ضرورة البدء بدراسة العقل الإنساني، أو الأداة التي يعرف بها قبل الشروع في استعمالها في الاتجاه إلى الوجود، ولذلك يدرس هذا الاتجاه المعرفة ووسائلها، وحدودها، قبل أن يقرر أية نظرية متعلقة بالواقع، ومهما يكن من أمر فان الصلة بين نظرية المعرفة، ونظرية الواقع أو الوجود واضحة، وإذا زعم زاعم مثل ديكارت أن فلسفته كانت حصيلة منهجه فإن جان فال : Jean Wahl (1888 - 1974م) يرى أن منهجه قائم على الكوجتو : Cogito وهو خطوة في نظرية الواقع (الذات) كما أن نظرية المثل عند أفلاطون هي نظرية في المعرفة وفي الواقع معا، لأنها مصدر للوجود وللمعرفة أيضا، وكل برهان على الواقع يتضمن البرهان على المعرفة والعكس صحيح[1]، ومن طبيعة الإنسان حب التطلع، والتعلق بالمعرفة[2] فلكي تكون شخصا لابد أن تكون عارفا.

---

(1) جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، ص 229 .

2. Archie J. Bahm, "Epistemology", Word Book Albuquerque, 1995, p. 1.

وهذا المبحث يسمى نظرية المعرفة : Theory of Knowldge، ويسمى ابستمولوجيا : Epistemology[2] أيضا، وهو يقوم على أساس الإجابة عن هذا السؤال : ما هي طبيعة المعرفة ؟ ويتضمن هذا السؤال أسئلة أخرى، ولذلك فإن الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة (المعنى الذي نأخذ به أنهما مترادفان)، إنما هي فرع من فروع الفلسفة الذي أشرنا إليه من قبل، وهو يفحص عن معنى المعرفة، والمسائل المتصلة بذلك، مثل مسألة الحقيقة، والخطأ، والشك، واليقين، والاعتقاد، والبرهان، والإدراك، والحدس، كما تبحث كيف نحصل على المعرفة أي بأي طريق أو بأي وسيلة أو منهج نصل إليها، فهذه النظرية إذن غرضها محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة : ما هي المعرفة ؟ وما هي أفضل الطرق الموثوق بها التي تكتسب بها المعرفة ؟ وما هي قيمة هذه المعرفة وحدودها ؟ بل هل في استطاعة الإنسان أن يعرف أي شيء على الإطلاق ؟

فالمعرفة عموما سواء كانت فلسفية أو علمية تتمثل في العلاقة بين الذات العارفة والموضوع الذي نقصد إلى العلم به، فالفهم في بادئ الرأي المشترك للمعرفة أنها تتكون أساسا من إدراك موثوق به، للواقع الذي هو موضوع، أو موجود مستقلا عن عملية المعرفة، وعن العارف، فالشيء الذي يراد أن يعرف هو موجود محدد بعلله الخاصة به، ومسؤولية العارف هنا هي استعمال المنهج الموثوق به للتحقق من ذلك الموجود، أي معرفة حقيقته، وسواء كان ذلك الموضوع الذي تتعلق به المعرفة أو يراد معرفته شيئا خارجيا، يقع في العالم الخارجي (أي خارج الذات) أو كان موضوعا داخل الذات العارفة، بحيث تكون المعرفة معرفة الذات لذاتها (اعرف نفسك بنفسك) أو معرفتها بأحوالها الباطنة كاللذة، والألم، والرغبة، والأمل، واليأس، والرضا، والحب،

---

2. يميز الفرنسيون بين نظرية المعرفة، والابستمولوجيا وتختص الأخيرة بالدراسة النقدية لمبادئ العلوم ومناهجها وفروضها ونتائجها وقيمتها (انظر معجم لالاند الفلسفي).

والكره، والخوف، وما إلى ذلك من مشاعر الذات الخاصة بها، والأحوال النفسية التي يشعر بها الإنسان في نفسه، ويتصل بهذا منهج هذه المعرفة الأخيرة، كيف نعرف هذه الأحوال ؟ أي ما هو مصدر هذه المعرفة، أي ما هو المنهج الذي يجعل العارف في موقع يمكنه من أن يعرف ؟ وهذا سؤال جيد، ومحاولات الإجابة عنه متباينة.

ومعنى هذا أن نظرية المعرفة في جوهرها تقوم على بيان الأسس التي تنبني عليها اعتقاداتنا المتعلقة بالعالم، وما فيه، بحيث تكون اعتقادات صحيحة، والمشكلة التي تواجه أي باحث في هذا هي أننا لا نستطيع أن نقارن اعتقاداتنا بموضوعاتها، في العالم، لأننا لا نملك منفذا مباشرا إلى العالم، لأن كل مشاهداتنا، وتجاربنا الواقعة مع أشياء هذا العالم تبقى متضمنة في مقولات، وادعاءات، أو مسلمات، أو عبارات نفرضها على ما نشاهده، فعندما أدرك طاولة أمامي مثلا فإني افترض أشياء كثيرة خارجة عما أشاهده أمامي مباشرة، فافترض أن حواسي سليمة، (هنا حاسة الإبصار) سوية، وأن ظروف المشاهدة سوية (نور كاف مثلا)، وأن الذي أشاهده له صفات معينة، وأني مؤهل أن أضع تصنيفا معينا يدخل فيها صنف هذه الطاولة، وما أشبهها، وإذا كانت هذه الطاولة التي أراها أمامي بُنية اللون مثلا، فأنا أعتقد بأن لي تجربة حسية باللون الآن، تشبه تلك التجارب التي مرت بي، وإني صنفت فيها هذا اللون البنّي في الماضي، ويفترض هذا أيضا أن ذاكرتي موثوق بها في مثل هذا الموضوع، كما أن تصنيف المعطى الحسّي بهذه الطريقة يستلزم أن هناك عالما خارج ذاتي، وظواهر تبدي درجة مّا من الاطراد، كما يؤدي ذلك أيضا إلى الاعتقاد بأنني أنا المدرك أو العارف موجود باستمرار، أو متصل الوجود في الزمان باعتباري ذاتا لها تجربة، ولها ذاكرة موثوق بها، وتجربتي التي تتمثل في رؤية الطاولة بمجردها لا تتضمن أي شرط من هذه الشروط، ولذلك فإن فقدان تجربة النفوذ المباشر للعالم وأشيائه، وهذا النمو في معلوماتنا النظرية حول العالم التي يبعد أن تؤيدها مجرد هذه المشاهدات جعل ذلك كله

جماعة من الفلاسفة يتساءلون عما إذا كان هناك معنى لادعاءاتنا بأننا نعرف عن العالم معرفة لها ما يبررها، ويسندها حقا، لذلك نجد الابستمولوجيين في أيامنا هذه يناقشون باهتمام ما إذا كان الإنسان مسوقا إلى التشاؤم بسبب أدراكنا بأننا لا نقوى على أن نخطو خطوة خارج نظرتنا للعالم من أجل مقارنة اعتقاداتنا معه مباشرة، وأن كل ما نستطيعه هو مقارنة بعض أحكامنا مع بعضها الآخر، وأخطر من ذلك ما إذا كان يلزم من هذا أننا لا نقدر أصلا أن نتكلم بصدق عن الحقيقة بربطها باعتقاداتنا هذه[1].

لكن عناية الفلاسفة بالواقع وطبيعته كانت قديما لا تفرق بين الذات والموضوع، وتقوم على النظرة الطبيعية الساذجة، كما تقوم نظرة الإنسان العادي اليوم، وهي أن الاعتقاد السائد في بادئ الرأي المشترك أنه لا شك في أن معارفنا أو اعتقاداتنا العادية حول طبيعة العالم وأشيائه هي اعتقادات صحيحة، فأي موضوع فيزيائي (شجرة، ماء، ضوء، حركة) هو شيء يمكن تجربته (التجربة هنا هي الإحساس به، وإدراكه) بأكثر من حاسة، لدى أكثر من شخص، وأن ذلك الشيء مستمر في الوجود، وإن لم يدركه أي إنسان، وهذه النظرة هي النظرة الواقعية العادية الساذجة، ولكن تطورت الفلسفة، وتطور العلم، وأصبح الفلاسفة ينظرون إلى الواقع، وصلتنا به، وتفاعلنا مع أشيائه نظرة نقدية، مما حدا ببعض المؤرخين للفلسفة إلى القول بأن الفلسفات الغربية كفلسفة هيوم وكنط في الغرب، والشرقية كفلسفة شانكارا[2] لفتت الأنظار إلى ضروب من قصور العقل، وقد اهتز في عصرنا هذا الإيمان بقدرة العقل اهتزازا شديدا، وذلك عندما اكتشف في مجال الرياضيات، وهي العلم الذي يؤمن العقل بوثاقته، ويقينه ووضوحه أنه لا يمكن تحقيق الكمال في الأنساق الرياضية، وكذلك اكتشاف هيزنبرج Heisenberg (1901 - 1976م)

1. O'hear, "What Philosophy Is", An Introduction to Contemporary Philosophy, p. 88.

2. فيلسوف هندي من مدرسة فدنتا Vedanta (788 - 820م) البرهمية وله تأثير واضح في الفكر الهندي الحديث.

الفيزيائي الألماني لفكرة اللاتحدد أو اللاحتمية[1] في المجال الذري في الفيزياء (عالم الأجسام الصغيرة) مما زلزل الثقة بالفيزياء أيضا[2].

لكن هل يقتنع العقل بالتوقف عن البحث عن الحقيقة رغم ما يشعر به من قصور أحيانا ؟ إن هذا أمر ليس غريبا فطبيعة الإنسان العقلية محدودة، والحقائق لا متناهية، ولا يبالي الإنسان بهذه الصعاب، بل لايزيده ذلك إلا مضيّا في سبيل البحث عن الحقيقة، فالمعرفة هي ما يمكن الوقوف عليه ببرهان، وما يمكن أن يقام عليه بينة واضحة، ولذلك قيّد القدماء من الفلاسفة البحث الفلسفي " بقدر الطاقة البشرية ".

لهذا كله فإن المناقشات المعاصرة لتحديد المعرفة يمكن أن نختار منها ما يساعد على الإجابة عن السؤال ما هي طبيعة المعرفة ؟ يمكن القول بأنها: « الاعتقاد الصادق الذي قامت عليه بيّنة » "Justified True Belief" لأنك إذا اعتقدت أو عرفت شيئا فإنك تعتقده على أنه حق أو صادق[3]، ويجب أن يكون كذلك، ولا يكون حقا إلا إذا قام عليه دليل مقنع، فلا يكون الإنسان معتقدا شيئا اعتباطا، أو مصادفة، أو كما اتفق، فقولنا : فلان يعرف شيئا ما نقصد به عموما أن ما يعرفه ذلك الشخص يعتقده على أساس دليل جيد، وأن ذلك الاعتقاد صحيح، ويخرج من هذا الاعتقاد الذي ليس له ما يبرره من أدلة، وما هو غير صادق وغير صحيح، إذن توجد ثلاثة شروط في المعرفة « تتمثل في أجزاء التعريف الذي سقناه، كل واحد منها يعبّر عن شرط ضروري في كل معرفة، وهي مجتمعة تمثل شرطا كافيا[4] : (اعتقاد + حقيقي+ دليل)، ولكن

---

1. قرر هذا العالم الفيزيائي المعاصر أنه يتعذر تحديد موقع وحركة البروتونات والالكترونات المتحركة داخل الذرة في الوقت نفسه، وتضاعف دور المشاهد في النظرية الفيزيائية وأنشطته عندما يقوم بمراقبة الظواهر، وتركيب الآلات. نال جائزة نوبل لأبحاثه في الفيزياء النووية ونظرية الكم.

2. جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص 292.

3. الحق والصدق يقصد بهما هنا معنى واحد.

(4) Grayling, Ibid, p. 9.

المشكلة تتعلق بالدليل المطلوب للاعتقاد الصحيح الذي يعتبر معرفة، وفي هذا المجال نجد عدة نظريات متنافسة سنعالجها فيما بعد.

والسؤال الذي يأتي بعد هذا هو كيف نحصل على المعرفة ؟ للإجابة عن هذا السؤال نرجع إلى تاريخ نظرية المعرفة وتطورها فنجد تيارين أساسيين تيار العقليين، الذين يرون أن الوسيلة الأساسية للمعرفة هي العقل، وتيار التجريبيين الذين يرون أن الطريق الأساسي إلى المعرفة هو الإدراك الحسي، الذي تقوم به الحواس الخمس، وما تمدنا به من وسائل أخرى آلية مثل التلسكوب والمكروسكوب، ونموذج التيار العقلي هو المنطق والرياضيات، حيث يصل العقل فيها بالاستدلال المنطقي إلى حقائق ضرورية، أما نموذج المذهب التجريبي فهو العلوم الطبيعية التي يقوم البحث فيها، والوصول إلى الحقائق العلمية على أساس المشاهدة والتجربة، واتجه تاريخ العلوم في العصور الأخيرة إلى إضفاء القوة على التجريبية وتأكيدها، ولذلك فإن المسائل الفلسفية المتعلقة بمشكلة الإدراك الحسي أصبح لها قيمة بالغة فاتجهت إليها جهود الفلاسفة ومناقشاتهم وسنتعرض له في حينه، إذن نحصل على المعرفة عن طريق العقل، والإدراك الحسي، وبقيت مسألة أخرى أساسية مشتركة بين العقليين والتجريبيين، وهي البحث في الوسائل التي نحصل بها على المعرفة، وأيها يوثق به، والطريقة المثلى في مواجهة مثل هذه المشكلة هي فحص التحدي الذي يواجهنا به الشكاك مما يتطلب عرض طبيعة الشك وأدلته، وبعض الإجابات عما يضعونه من أسئلة وشكوك مما أجاب به الابستمولوجيون[1] الذين ردوا على الشكاك وحاولوا أن يدحضوا الشك.

والواقع أن نظرية المعرفة لها صلة وثيقة بفلسفة العلوم، وفلسفة اللغة، وفلسفة التربية، وعملية التعلم واكتساب الخبرة، والمنطق، لأن المعرفة لا تقع منعزلة عن أسبابها وشروطها، وإنما تتصل بنسيج كامل من الشروط مثل

1. Ibid, p. 10.

العلوم المتصلة بالمخ، والجهاز العصبي عموما والبيولوجيا والفسيولوجيا والكيمياء والفيزياء باعتبارها علوما تمدنا بفهم لشروط المعرفة، والمعلومات المتصلة بذلك مما يتيح لنا أن نفهم فهما متكاملا طبيعة المعرفة وشرطها، غير أنه لا نستطيع أن نحيط بهذا كله هنا، ولذلك أصبح انتقاء ما هو جوهري فحسب ضروريا، فلا نستطيع أن نتكلم عن الكيمياء العصبية، في وظيفة المخ مثلا، وعلى عملية الوراثة، والعوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية واللغوية التي تؤثر في الشخص، وفي طرق معرفته للحقائق.

2-1 المعرفة

يتحدث الفلاسفة المعاصرون عن ثلاثة أنواع من المعرفة : تعرّف الأشخاص والأمكنة والأحداث، فأنت تتعرف الأشخاص بلقائهم، وتتعرف الأمكنة بالذهاب إليها، وتتعرف الأحداث بشهودها، كأن تقول : علي : يعرف مدير الجامعة، أو يعرف الدوحة، أو يعرف الحفل الذي تقيمه الجامعة.

والنوع الثاني من المعرفة، معرفة كيف تنجز الأعمال وتؤدى ويسمى هذا النوع بقدرة المعرفة، ونحن نحصل على القدرة المعرفية بتعلمنا كيف نتكلم لغة، كيف نسوق سيارة، كيف نسبح، كيف نكتب، كيف نحسب، ونستطيع أن نقوم بهذا بصمت، ولا نحتاج إلى أن نصوغ ذلك في قضايا، أو عبارات مثل قولك : علي يعرف كيف يسبح.

والنوع الثالث هو ما يدعونه بالمعرفة القضَائية (نسبة إلى القضايا أي الأحكام أو الجمل (المفيدة) مثل قولك : علي يعرف «أن الدوحة تقع على الخليج العربي» و «أن جامعة الزيتونة أقدم جامعة إسلامية، ويعني الفلاسفة بهذا النوع الثالث من المعرفة، معرفة القضايا، لأنهم يميزون بين الوقائع والأشياء نفسها في العالم من جهة وما نقوله عنها أي تعابيرنا عن تصوراتنا من أخرى، وأفكارنا التي هي تعابير وصيغ، يمكن أن يكون ما تعبّر عنه من معرفة للعالم الخارجي صادقا، إذا كان مطابقا لما في الواقع الخارجي،

ويمكن أن لا يكون صادقا، إذا كان غير مطابق لهذا الواقع الذي تتحدث عنه تلك العبارات أو القضايا.

وذلك لأننا نصف الحالات والمواقف في هذا العالم في عبارات وقضايا بعد ما تقع عليها تجربتنا الحسية أي على هذه الحالات والوقائع المحسوسة التجريبية.

إلا أنه توجد قضايا أخرى من نوع آخر هي القضايا الرياضية، والمنطقية، والأخلاقية، والجمالية، لها مشاكلها الخاصة بها، ولا نريد الخوض فيها الآن، وإنما يقتصر كلامنا على القضايا التجريبية فعندما نقول « جامع الزيتونة أقدم جامعة » فإنه يعادل قولك : أنا أعرف صدق القول بأن جامعة الزيتونة أقدم جامعة إسلامية، فالموضوع المقصود هنا هو الصدق، وأن هذه المعرفة حقيقية، ولكي نعرّف المعرفة، لنفترض أنه يوجد أمامك باقة ورد على الطاولة، فهذا وضع أو حالة تمثل موضوعا للمعرفة، فالسؤال : ما هو الشرط الذي بفضله ندرك مثل هذا الوضع ؟ فالحالات التي توجد في العالم كما علمت ورأيت توصف في قضايا، والقضية التي تثبت وجود « باقة من ورد على الطاولة » هي قضية تصف الوضع بدقة، فهي قضية صادقة، ولذلك فإن السبب الذي جعل الفلاسفة يسمون معرفة مثل هذه الأوضاع بالمعرفة القضائية، هو أن هذه الأوضاع تصفها تلك القضايا الصادقة، والذي يعنى به الفلاسفة في مثل هذه القضايا وبمثل هذا النوع من المعرفة هو العلاقة بين الشخص والقصية أي بين عقله وإدراكه من جهة وتلك الأفكار التي تعبّر عنها القضية من أخرى، فإذا قلنا إن شخصا ما يعرف شيئا فنحن نقصد عموما أنه يعتقد معرفته لذلك الشيء، وأن هذه المعرفة صحيحة، ولها سند أو دليل مقنع، ويمكن صياغة ذلك بأن نقول : إن شخصا ما يعرف كذا، أو أنه يعرف أن كذا صادق، ويخرج من هذا التعريف، ما يعتقده شخص ما ولكن بدون أن يكون له سند، وكذلك يخرج ما يعتقده هذا الشخص ولكن اعتقاده باطل[1] فهو

1. O'Hear, Ibid. p. 97.

جاهل للصدق، فإذا كان شخص ما يعتقد أن الدوحة واقعة على شاطئ المتوسط فهو شخص لا يعرف، لأن هذا الاعتقاد غير صحيح، فهو لا يعرف ما زعم أنه يعرفه، إذن فشرط المعرفة أن يكون ما يعرفه الشخص حقا وصدقا، كما أن اعتقاد الشخص في الصدق شرط آخر، فالشخص لا يعرف أن شيئا ما صادق إذا كان لا يعتقد أنه صادق، ويمكن التعبير عن هذا التعريف بصياغة منطقية رمزية هكذا : نفترض أن شخصا (س) يثبت قضية ما (ص) فنقول : س يعرف ص، (س) يمثل عليا و (ص) يمثل باقة ورد على الطاولة، فالقولان متعادلان متساويان أعني : س يعرف ص = علي يعرف باقة الورد على الطاولة إذا كان وإذا كان فقط :

1- س يعتقد ص

2- ص حقيقي

3- س له سند جيد في اعتقاده لـ : ص

فلننظر الآن في كل واحدة من هذه العبارات الثلاثة.

فالعبارة الأولى في هذا التعريف يبدو أنها تأخذ نموذج المعرفة على أنه : الاعتقاد في قضايا، يعني أنها معرفة لها صلة باللغة، ويخرج من ذلك تعرّف الأشخاص، وتعرّف الأمكنة، وتعرّف كيفية إنجاز الأعمال مما لا يحتاج إلى لغة، ولا إلى الكلام، والفلاسفة كما قلنا يميزون بين المعرفة الوصفية Knowledge By Description وهي المعرفة المصبوبة في قضايا، والمعرفة المقابلة لها وهي التي لا حاجة لها إلى لغة، ويبدو أن المعرفة (تعرّف، قدرة المعرفة) تسبق المعرفة الوصفية لأنك إذا قلت : «البحر في الخليج أزرق» فإن قولك هذا يستلزم أن تعرف قبل ذلك مفهوم "الزرقة"، ومعنى "البحر"، ومعنى "الخليج" والأمر الذي يهم الفيلسوف الابستمولوجي هو تبرير اعتقادنا في الأشياء التي لم نتعرفها مباشرة، ومعنى هذا أن محور الاهتمام هو المعرفة الوصفية، حتى إذا ما تكلمنا عن معرفتنا للأشياء التي عرفناها معرفة

شخصية مباشرة فإن الذي يهمنا أولا هو العلاقة بين العبارات التي تعبّر عن تلك المعرفة، وتجربتنا الشخصية التي تجعلها سندا لتلك العبارات، بل إنه من المهم في الابستمولوجيا أن ننظر إلى مسألة رئيسة في الابستمولوجيا باعتبارها بحثا في العلاقات التي بين عبارات الاعتقاد من جهة والتجارب التي يمكن أن تبرر، أو تسند تلك العبارات.

إن المعرفة العملية - كما أشرنا من قبل - كالسباحة، وقيادة السفينة وما إلى ذلك مقابلة للمعرفة النظرية، بحيث لا تحتاج المعرفة العملية إلى كلام، وأما المعرفة الفطرية المصبوبة في عبارات فإننا نحتاج فيها إلى فحص العلاقة بين تلك العبارات، والسند الذي يسندها، ويبرر صدقها، فالعبارة رقم (1) في تعريفنا للمعرفة تشير إلى نفسية العارف وتؤكدها، ولكن السؤال هل كل معرفة يعتقدها صاحبها ؟ ألا يكون هناك معنى في كلامنا عن المعرفة المسجلة في الكتب والحاسبات التي من الممكن أنها لم يعتقد فيها ؟ أو لم يعرفها أحد أصلا ؟ ولهذا فإنه يمكن تغيير العبارة الأولى لتوافق هذه الأشياء بأن يقال مثلا : أو يمكن أن يعتقد فيها " وكما يرى O'hear فإن المعرفة جزء من عالم الإنسان فهي شيء استعمله الإنسان لتعيين أفعاله، وهذا داخل في العبارة الأولى، وقد يثار سؤال بهذا الصدد وهو : ألا يمكن أن تكون هناك معرفة لا شعورية بحيث يقوم الإنسان بأفعال بناء عليها، كأنه يعرفها ويشعر بها ؟ وعلى كل حال فالمعرفة المعتبرة هي التي يعرفها الإنسان عن شعور، أي يعرف، ويعرف أنه يعرف.

أما العبارة الثانية في التعريف فهي تقرر أن العبارة مرشحة لأن تكون معرفة إذا كان صاحبها يعتقد أنها حق، أو صحيحة، ولكن ألا نعترف بأننا غالبا ما نتكلم عن معرفة الأزمنة الماضية التي كان أصحابها يعتقدون أنها حق، بما في ذلك عدة أشياء تعرف الآن أنها باطلة مثل الاعتقاد الشائع أن الأرض مسطحة ؟ نعم قد تستعمل كلمة معرفة في العبارات الباطلة كما

تستعمل في العبارات الصحيحة، ولذلك يجب الفحص، والإتيان بالبينة على ذلك، ولكن بما أننا في نظرية المعرفة نُعنى بالاعتقادات الصحيحة وبشروطها فإننا نقصد بالمعرفة هنا الاعتقاد الصحيح.

وأما الجملة الثالثة في التعريف فإنها الجملة الأساسية، فالمعرفة تستلزم سندا جيدا، ومبررا مقنعا لدرجة ما على الأقل، فتشمل الاعتقاد الصحيح الذي لا يسنده سند جيد، والاعتقاد الصحيح الذي يسنده سند قوي، كما يشمل الاعتقاد الذي يظن صاحبه أنه مستند فيه إلى دليل، ويظهر بعد ذلك أن اعتقاده غير صحيح، بالنظر إلى سنده الذي استند إليه، ولذلك يحتاج هذا الجزء من التعريف إلى تعديل، وهو أن يكون سنده صحيحا أيضا، وأن لا يكون معتمدا على أي سند غير صحيح، وأن يكون غير قابل لأي تحدّ أساسي بسبب ضعف أو بطلان في سنده، أي يخلو من كل شبهة، ويمكن أن يثار سؤال بهذا الصدد، وهو هل هذا الجزء من التعريف شرط ضروري في المعرفة ؟ هل لعامة الناس أدلة واضحة أو سند قوي في كل ما يعتقدونه، ويرونه ؟ نجد عند كثير من الناس عدم اعتبار لهذا، فهم لا يستطيعون إلا أن يعتقدوا في الشيء، وهم متأكدون مما في عقولهم من عقائد حول الأشياء، وهم على صواب في بعض ذلك، ولكنهم عاجزون عن تبريرها أو شرحها.

وبهذا الصدد نشير إلى النظرية العلية في المعرفة، أو إلى سلسلة العلل التي تحدث الإدراك، فأنت إذا رأيت أمامك برتقالة، فرؤيتك إياها، أي إدراكك لها، يكافئ خصائصها : لونها، حجمها....، وتلك الخصائص هي العلة في إدراكك، أي في معرفتك لها، فنظرية علية المعرفة ترى أن الموضوع يجب أن يحدث عملية إدراكك له، ولكن هل يضمن كون البرتقالة هي التي أدت إلى رؤيتك أنك رأيتها حقا ؟ ولم تكن - مثلا - في حالة هلوسة ؟ (ترى ما لا يوجد أمامك) والجواب عن هذا باختصار أن موضوع الإدراك لا يقتصر على أن يكون هو علة إدراكك، ولكن أن يحدث ذلك بطريقة صحيحة، ولهذا فإن هذه النظرية يجب أن تستكمل بشروط أخرى، بحيث تسمح لنا أن نميز بين العملية

السوية، والمنحرفة لسبب من الأسباب، وقد جرت عدة تحليلات في السنوات الأخيرة لتحديد هذه الشروط، ولكنها لم تصل إلى نتائج محددة حاسمة، وكما يرى M.G.F.Martin فإنه لا يكفي التمييز بين التجربة أو الإدراك السوي، وغير السوي، وما بينهما من اختلاف، إذا كنا نجهل أكثر الظواهر الفيزيائية والبيولوجية غموضا فيما يتعلق بالطرق التي يتم بها الإدراك الحسي، ولكن هذا لا يعني أن نظرية علية المعرفة على خطإ، وإنما تثير هذه المناقشة مسائل حول طبيعة تجربة الإدراك التي هي عملية أساسية في المعرفة، فأنت حين تحكم بأن الناس فانون مثلا، فقد استندت في ذلك إلى ملاحظتك لحالات فردية من الأموات، فهذا سبب كاف لاعتقادك أن كل الناس ميتون، فأنت وصلت إلى حكم كلي من وقوع أحداث جزئية، ومهما يكن موقفنا من نظرية العلل المكونة للمعرفة فإننا يجب أن نعرف أشياء كثيرة بدون أن تكون لنا مبررات أو أسباب، ولهذا فإن مراجعة العبارة الثالثة في تعريفنا، وفحصها أكثر ربما سمح لنا ذلك بإدخال هذه الحالات من المعرفة التي نجدها عند الناس وليس لها عندهم أي مبرر، فأغلبنا يصعب عليه أن يبرهن على أن الأرض تدور حول الشمس، مع أن هذا أمر معروف عموما، ولهذا فإن مثل هذه المعرفة تنبهنا إلى شيء، وهو أن المعرفة لها جانب اجتماعي، وتتصف مثل بقية الظواهر الاجتماعية بما نسميه تقسيم العمل، فيمكن القول بأن مثل هذه الظواهر من الاعتقادات التي هي معرفة، وليس لها مبرر واضح عندنا، نرجع فيها إلى الخبراء الذين يعتقدونها بمبررات مما يجعلها معرفة صحيحة، لأن لها سندا عندهم، إذن البعد الاجتماعي في المعرفة يمكن كل واحد منا من أن يزعم أن له معرفة لا يستند فيها إلا إلى نوع من الضبابية، ولكن المتخصص أو الخبير على نور كاف فيها، وله أدلة كافية عليها، وقد يكون هذا ربحا اجتماعيا، وأنه ليس كل فرد يستطيع أن يؤسس المعرفة كلها ببحوثه الخاصة وحدها كما فعل ديكارت[1].

---

1. O'Hear, Ibid. P. 103.

لكن هذا الجانب الاجتماعي في المعرفة لا يجعل العبارة الثالثة في تعريف المعرفة باطلة تمام البطلان، لأنها تشترط أن يكون الاعتقاد له سند، كي يصبح معرفة، وذلك لأنها ترتد في النهاية إلى ذوي الخبرة، وهم بمثابة السند في اعتقاداتنا هذه، وهذا يبعدنا عن النظرة القديمة في تحديد المعرفة بأنها شأن من شؤون الفرد العارف، بحيث يكون كل عارف مثاليا في معرفته بأن يكون لها مبررات وأدلة كافية، ويجعلنا الآن نعتمد أكثر على النظرة الاجتماعية التي تبني منظومة من العبارات المعرفية التي ليس لها بالضرورة أدلة مثالية، وأسس مطلقة، ولهذا ذهب بعض المعاصرين مثل جون ديوي (1859 - 1952م) وفتجنشتين (1889 - 1951م) إلى أن منهج ديكارت في اعتماده على الوعي الخاص به على أنه هو نقطة البداية، وهو وعي فردي خاص يؤدي إلى الشك، وإنما ينبغي أن تكون البداية هي العالم المشترك، والطابع العام للفكر الإنساني، واللغة، ويرى جون ديوي أن نظرة ديكارت للعقل نظرة سلبية، فالعقل يتلقى التجارب المعرفية، مثله في ذلك مثل من جلس في غرفة مظلمة هي السينما ينظر إلى الشاشة فحسب، في حين أننا في نظر ديوى، مشاركون، ومنغمسون في هذا العالم، واكتسابنا للمعرفة إنما هو نتيجة لنشاطنا فيه كما بيّن فتجنشتين أنه لا يمكن أن تكون اللغة فردية خاصة، لأن اللغة قاعدة تحكم النشاط الكلامي، وإنما يستطيع الفرد أن يتابع التحدث بلغة إذا كان يلتزم في ذلك القواعد التي تحكم استعمال تعابيرها، ولذا فلا نكون اللغة خاصة به وحده، ولكنها يجب أن تكون مشتركة بينه وبين الآخرين، كما أن اللغة لا تكتسب إلا عن طريق الآخرين، فلكي تتعلم لغة فإنك تقلد سلوك المعلمين فيها، وهذا معناه أن منهج ديكارت مبدئيا غير عملي، ولا معقول في نظر فتجنشتين.

وإذا نظرنا إلى العلاقة بين الأدلة وبين الحقيقة أو الصدق، وأردنا أن نعرف هل ترتبط الأدلة بالصدق، أي هل أن الدليل يلزم منه الصدق أو الحقيقة أو لا يلزم، فإننا نجد وجهتين من النظر في هذه العلاقة، الوجهة الأولى ترى أن الاعتقادات التي لها أدلتها لا يمكن أن تكون كاذبة أو غير

حقيقية، وتسمى بنظرية العصمة : Infallibilism ، فمن المستحيل تبعا لها أن يكون لديك اعتقاد باطل أو مخطئ، وهو في الوقت نفسه له سند ومبرر. وفي مقابل هذا يوجد الذين يرون أن الاعتقادات التي لها ما يبررها من الأدلة يمكن أن تكون مخطئة، ولا ضير في ذلك، وحينئذ نلجأ إلى المراجعة والتصحيح، وكأن أنصار العصمة يريدون منا أن نضيف إلى العبارة الثالثة في تعريفنا :

إذا كان (س) يعرف (ص)، و (ص) له مبررات فلا يمكن أن يكون (س) على خطإ، أي لا يمكن أن يتحداه الدحض أو البطلان، وهذا معناه أن التبرير أو الدليل يضمن لنا صدق (ص)، ويلزم من ذلك أنه يضمن الحقيقة، وبعبارة أخرى المعرفة هنا معصومة من الخطإ، أو أنها حقيقة مائة في المائة، لأن المعرفة القضائية (نسبة إلى القضايا) إنما هي معرفة لحالة حقيقية من حالات الأشياء في العالم كما في المثال السابق، فإذا كانت أمامي تفاحة حمراء مثلا فيستحيل أن تكون معرفة هذه الحالة خطأ، ولكن يمكن الاعتراض على هذا بأن مجرد معرفتي لشيء ما لا تجعلني في موقع يستبعد كل إمكانية الخطأ، فيمكن أن أكون حالما، أو متعبا، أو مهلوسا، وهذا التصور المعصوم يجعل المعرفة صعبة المنال، حيث تتطلب هذه النظرية أن القضية التي لها سند، لا تكون صادقة، ولا حقيقية إلا إذا كانت لنا بيّنة كافية تستبعد كل إمكانية للبطلان، بحيث تكون معصومة، ولكن بالنسبة لأكثر اعتقاداتنا لا تتوفر مثل هذه البيّنة، ونتيجة لهذا كله فإنه يمكن القول بأن النظرية غير المعصومة هي التي تكون أقرب إلى القبول، بحيث تكون القضايا مبررة بأدلتها، ولكن هذا التبرير لا يمنع الوقوع في الخطإ أحيانا.

وجاء Edmund Gettier بمشكلة تسمى باسمه، ويقترح أن يضاف إلى الاعتقاد والصدق معنى ثالث، وهو أن لا يكون الاعتقاد والصدق بالعرض أو مصادفة، وضرب لذلك مثلا وهو : افترض أنك تقود سيارتك إلى مكان عملك يوميا، وتضعها في موقف السيارات في مكان معين عادة، فجاء شخص

مجهول، وأخذ السيارة، وساقها، ولما قضى شأنه أعادها في المكان نفسه، الآن افترض أيضا أن شخصا طلب إليك أن تعيره سيارتك لأداء مهمة فوافقت، ثم سألك أين هي، وأخبرته بما تعتقد، بأنها في المكان الذي اعتدت أن تضعها فيه، حيث وضعها السارق هناك مرة أخرى، وأنت لا تعلم، فأنت على حق، لأن السيارة في مكانها، فاعتقادك بأنها في مكانها مبرر تبريرا غير معصوم، ولكن هل إعتقادك هذا صحيح ؟ في الحقيقة ليس صحيحا، لأنها من المصادفة أن كانت سيارتك في ذلك المكان. الذي اعتدت أنها موضوعة فيه لهذا السبب فأنت لا تعرف أين سيارتك في الحقيقة، ومعنى هذا ان الاعتقاد المبرر بدون عصمة ليس كافيا في المعرفة ولهذا فإننا تفاديا لهذا يضاف إلى ذلك : وأن لا يكون ذلك الاعتقاد في قضية صادقة مجرد مصادفة أو عرضا، ومعنى هذا أن لا يكون الاعتقاد والصدق حدثا عرضا[1]. فأنت إذا كنت ترى أمامك مصباحا منيرا بعينيك وليس بينك وبينه أي حاجز، فهل تشك في هذه الرؤية أو هل يمكن أن يتطرق إليها البطلان ؟ اللهم إلا إذا كنت حالما، أو كان مخك تتصرّف فيه آلة وضعها فيه عالم شرير، ويدفعه بمعالجة معينة كي يجعلك ترى مصباحا، وهو غير موجود، أو كنت يقظا، ولكن أصابتك هلوسة فأصبحت ترى مصباحا لا وجود له، ولهذا فمن الصعب القول بأن القضية التي لها سند، لا يمكن أن يتطرق إليها بطلان أو دحض، فهذا القيد غير ضروري، ولذا يصعب القول بهذه العصمة، فليست إذن شرطا في المعرفة، كما أن الخبراء الذين نعود إليهم، قد يخطئون أيضا.

3-1 طبيعة تبرير المعرفة

من أهم المسائل التي تدخل في نظرية المعرفة وبحثها الفلاسفة، طبيعة التبرير، فنحن نأخذ بصدق قضية مّا إذا كانت مبررة، مبرهنا عليها، فما معنى تبرير المعرفة ؟

1. Grayling, Ibid, p. 17.

نستطيع أن نرسم رسما يمثل بناء المعرفة كالرسم الذي سبق في تعريف، المعرفة فنقول: إن اعتقاد (س) في (ص) يكون مبررا، إذا كان، وإذا كان فقط له خصائص ر^{1}، ر^{2}... أي الخصائص الضرورية والكافية التي نعتمد عليها في تبريرنا للمعرفة، يوجد اتجاهان فلسفيان في حل هذه المشكلة، الاتجاه الأول يسمى بالنظرية الداخلية : Internaiist للتبرير، والثاني يسمى بالنظرية الخارجية : Externalist للتبرير أيضا.

4-1 النظرية الداخلية للتبرير

فالنظرية الداخلية ترى أن التبرير للاعتقادات يعتمد على معايير داخلية، لاستكمال العبارة المشار إليها، بحيث تكون الخصائص هي خصائص داخلية تتعلق بـ (س) أي بالشخص العارف، وأما الخارجية فانها تستكمل تلك العبارة بخصائص خارجية تتعلق أيضا بالذات العارفة، ولكن كيف نعرف الفرق بين الخصائص الداخلية والخارجية ؟

يرجع الفرق إلى طريقة النفاذ التي ينفذ بها المفكر إلى الخاصية، فافرض مثلا أن المفكر (س) يعتقد عن وعي مباشر أن الثلج أبيض، فإذا أخبرنا ذلك المفكر أنه يعتقد عن وعي أن الثلج أبيض، فهو اعتقد بياض الثلج عن وعي مباشر، وأمكن له أن يتعرف هذه الخاصية مباشرة، بخلاف اعتقادنا نحن الذين تلقينا عنه ذلك فحسب، فنحن نستطيع أن نكون على وعي بالخاصية بطريق غير مباشر، فيوجد إذن وعي مباشر، ووعي غير مباشر، وهذا الفرق بين الوعي المباشر وغير المباشر هو الذي يجعلنا نميز بين النظرية الداخلية (وعي مباشر)، والنظرية الخارجية (وعي غير مباشر) للتبرير، فالنظرية الداخلية تلجأ إلى الخصائص التي ينفذ إليها العارف مباشرة، أما النظرية الخارجية فهي التي تلجأ إلى النفاذ إلى الخصائص بطريق غير مباشر. فالتبرير في النظرية الداخلية إذن يقوم على معايير داخلية للبيّنة، ولا يأتي التبرير بالارتباط بالعالم الخارجي كما يزعم أصحاب النظرية الخارجية،

وإنما يأتي التبرير من الارتباط الداخلي بين اعتقاداتنا ومعاييرنا الداخلية للبيّنة، ولهذا فان التبرير بهذا النحو، هو الذي يؤيد بناء المعرفة، ولذلك كان التبرير الكامل (هو شرط المعرفة)، وترى هذه النظرية أن لها مبررا كاملا يعتمد على معايير داخلية واضحة، فإذا قلت : هذا كتاب أمامي، فليس ذلك مجرد تكهن، وإنما هو صدق، ونستطيع أن نزعم أن تلك الرؤية تبرير كاف كامل، فإن الشخص إذا كان في ظروف عادية، ومع ذلك يرفض أن يعتقد أو أن يثق فيما تخبره به حواسه، ويعتقد عكس ذلك، هو شخص غير معقول، وعابث، أو مستهتر، أما الشخص الذي يعتقد بدقة في بيّنة ما تخبره به حواسه، وثقته بصحة ذلك، فاعتقاده مبرر تماما، في حدود معايير التبرير المعرفي، وذلك لأن المعايير الداخلية للتبرير المعرفي كافية لأن تخبرنا بأن بعض أنواع الاعتقادات مبررة تمام التبرير، ولاشأن لنا بما هو عليه العالم الخارجي[1]، إذن التبرير لا يأتي من الارتباط بالعالم الخارجي كما يعتقد الاتجاه الخارجي، وإنما يعتمد بدلا من ذلك على معايير داخلية للبينة أو البداهة "Evidence "، والذي يبني المعرفة إنما هو الارتباط الداخلي - كما قلنا - بين اعتقادنا من جهة ومعايير البينة الداخلية Standrds of evidence Internal، ولكن السؤال هنا هو ما معنى المعايير الداخلية للتبرير ؟ فإذا قبل أنصار النظرية الداخلية هذه المعايير في المعرفة والتقويم والتبرير للاعتقادات والمعارف، فليس مجرد قبولهم إياها دليلا على صحتها، فإذا لم تكن صحيحة فإن المعرفة تنهار لديهم، وتصبح لا مبرر لها إطلاقا، ولا يكفي مجرد القول بأن الاعتقاد يتفق مع بعض المعايير الداخلية للتبرير، إذ ربما يكون هذا المعيار الداخلي، أو ذاك ناقصا، أو مجرد خداع، فيجب إذن تركه، وغض الطرف عنه، فافرض مثلا شخصا يزعم أن له قوة خارقة للعادة، بها يستطيع أن يعرف الورقة التي يقذف بها من أوراق اللعب، وعندما نسأله :

---

(1) Cornman, Lehrer, Pappas, "Philosophical Problems And Arguments" An Introduction, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1992, p. 70.

كيف يعرف ذلك ؟ يقول إن ذلك بسبب معايير داخلية معرفية، ونرى أنه يخطئ أكثر مما يصيب في تعرّفها، ومع ذلك يزعم أن اعتقاده صحيح بمقاييس داخلية، وأن اعتقاده مبرر تبريرا كافيا، وإن كان ذلك مخالفا للواقع الخارجي، ولا يسعنا نحن الآن في وضعه هذا إلا أن ندعه مع معاييره، وننهي معه المناقشة، إذ لا يلزم من زعمه أن اعتقاده يستند إلى معايير داخلية، أن اعتقاده مبرر تبريرا كاملا، فربما لا يكون لديه أي مبرر إطلاقا.

وينبغي أن نشير إلى وجود نوعين من النظرية الداخلية للتبرير تبعا للنظرة إلى بناء الفكر المبرر، النوع الأول يسمى بالنظرية الأصلية للتبرير Fondationalism ويُسمى الثاني بنظرية الاتساق : Coherentism في التبرير، أما النظرية الأصلية للتبرير فهي النظرية التي ترى أن بعض الاعتقادات تبرر تبريرا مستقلا عن علاقاتها بغيرها من الاعتقادات التي لدى العارف، وبقطع النظر عن اتساقها معها، وبنائها عليها، فهي اعتقادات لا تبنى على مجرد اعتقادات أخرى، كما يرى أصحاب هذه النظرية الداخلية أن بعض الاعتقادات أيضا يقوم تبريرها على أساس علاقتها بغيرها من الاعتقادات وتسمى غير أصلية، لأنه تبني على غيرها، وبناء الفكر المبرر يشبه - فيما يقول : Scott Sturgeon عمارة، أساس هذه العمارة هو بمثابة الاعتقادات الأصلية، وتبرير الاعتقادات الأصلية هذه يقوم على طابعها الداخلي الخاص بها، وأما الجزء الأعلى من العمارة، فهو الاعتقادات غير الأصلية، وهذه الاعتقادات تبرر بما لها من علاقات بغيرها من الاعتقادات الأخرى لدى العارف، أي بعلاقاتها بالاعتقادات الأصلية. كما يقوم الجزء العلوي من البناء على الأساس، وتبعا لذلك فان الاعتقادات غير الأصلية تعتمد في تبريرها على الاعتقادات الأصلية.

والسؤال هنا هو : ما هي طبيعة الاعتقادات الأصلية، وكيف تقوم غير الأصلية على الأصلية ؟

يرى أصحاب هذه النظرية أن للاعتقادات الأصلية خاصية كامنة في طبيعتها، وأن هذه الخاصية كافية في ضمان كون تلك الاعتقادات الأصلية المبررة باستقلال، وبقطع النظر عن علاقاتها بغيرها من الاعتقادات، ولكن من الصعب معرفة هذه الخاصية فيما يبدو، إلا أن أصحابها يرون أن الاعتقادات في أحوالنا الإدراكية بيّنة بذاتها، واضحة في نفسها، فهي لاشك فيها، وهي معصومة، ولا تحتاج إلى أي بيّنة أخرى عداها، ولكن زعمهم هذا يبدو أنه غير مقنع، لأن ادعاء العصمة يقوم على أنها خاصية الاعتقادات التي تضمن الصدق بمجرد الحصول على هذه الاعتقادات، كأنها مسلمة رياضية يبنى عليها، ولا تنبني على غيرها، يبدو أنه لا يوجد كثير من مثل هذه الاعتقادات المبررة، الأصلية، الواضحة بنفسها، المعصومة، وإذا افترضنا وجود مثل هذه الاعتقادات التي تحمل مبرراتها في ذاتها، ولاشك فيها، فهي قليلة جدا في عددها، مما لا يمكن أن يوفر أساسا كافيا، تقوم عليه بنية ما نعتقده، ولهذا فإن الزعم بوجود اعتقادات أصلية مكتفية بذاتها في التبرير أمر يدعو إلى الشك.

أما مسألة القسم الثاني وهو الاعتقادات التي يتوقف تبريرها على علاقاتها بغيرها، فيثار حولها هذا السؤال : كيف تبنى الاعتقادات غير الأصلية على الأصلية؟ إما أن يقال إنها تبنى عليها منطقيا، أو أنه لا يشترط ذلك، وكلا الأمرين لا يبدو أنه يستقيم، فإذا قلنا إن الأصلية تلزم عنها الفرعية لزوما منطقيا فإن أغلب الاعتقادات تصبح غير مبررة، إذا افترضنا أنك الآن تنظر إلى حديقة، فأنت تراها، رؤية حقيقية، ولكن افترض أنك كنت تحلم أو في هلوسة، أو غير ذلك مما يسميه الفلاسفة التحليليون المعاصرون بالمثال المضاد، في طريقة المعرفة : Method of Counterexample أو العالم الممكن بالخيال، فالحديقة غير موجودة، في مثل هذه الحالة الحالمة أو المهلوسة، وأنت فيها تحلم، ولا يلزم من رؤيتك هذه الحالمة أو المهلوسة أن الحديقة موجودة، وإذن فالاعتقادات الأصلية لا يلزم عنها منطقيا الاعتقادات الفرعية، ومعنى هذا أن الاعتقادات الأصلية لا تكون أساسا منطقيا بدهيا للاعتقادات

غير الأصلية. ويمكن القول إذن بأن الاعتقادات غير الأصلية تبرر بشرطين، الأول أن تقوم على الاعتقادات الأصلية، الثاني، يجب أن لا تبطل الاعتقادات الأصلية هذه، أشياء أخرى يعتقدها العارف، ومعنى هذا أن الشرط يجعل الاعتقادات غير الأصلية تعتمد في تبريرها على شيء آخر زائد على الاعتقادات الأصلية التي تبني عليها الفرعية، وهو الاعتماد على الشرط العام، وهو أن لا يكون هناك ما يضاد الاعتقادات الأصلية ويبطلها، وبالجملة فإنه من الواضح أنه يصعب القول بوجود اعتقادات مبررة بذاتها، وإذن فلا توجد اعتقادات يمكن اعتبارها أصلية، لأنها معرضة لأن تبطل بيّنتها التي تبنى عليها بقية الاعتقادات، افرض مثلا أنك دخلت غرفة سابحة في ضوء أحمر، فإنك ترى الجدار أحمر، وتزعم أن رؤيتك بينة في حد ذاتها، ولكنها ليست بيّنة منطقية حتى يبنى عليها غيرها، لأنه عندما تتبين لك معلومات أخرى، يصبح النور الأحمر هو السبب في رؤيتك الجدار أحمر، فلا يبنى على رؤيتك إذن أن الجدار أحمر.

والنمط الثاني من النظرية الداخلية للتبرير وهي نظرية الاتساق، يرى أصحابها أن كل الاعتقادات لها صورة واحدة تبررها، وهي أن تكون متسقة في علاقاتها بغيرها من الاعتقادات، وليس يصح القول بوجود ما يمكن اعتباره اعتقادات أصلية، فأنت إذا اعتقدت شيئا، فان تبرير هذا الاعتقاد يقوم على اتساقه وتماسكه في علاقته مع اعتقادات أخرى، فإذا اعتقدنا أن ليلى أمينة لا تسرق، فإننا بناء على ذلك نرفض اتهامها بالسرقة، وإذا علمنا أن خالدا سرق في الماضي وأنه غير أمين، ثم اتهم بالسرقة، فإننا نبني على ذلك، ونثبت السرقة.

تأخذ هذه العلاقة الاتساقية بين الاعتقادات ثلاث صور :

تناسق سلبي محض، ومعناه أنك تعتقد شيئا ما، وتبقى على اعتقادك، ما لم يأت ما يبطله، كأنك على البراءة الأصلية، يبدو أن هذا الرأي لا معنى له،

إذ أنه إذا اعتقدنا شيئا لا دليل عليه أو بينة تبرره، فهو اعتقاد لا أساس له، وغير مبرر، لأن الاعتقاد إنما يأخذ به الإنسان، ويتمسك به إذا كان له بينة واضحة، والبينة في هذه الصورة من نظرية الاتساق، وهي الصورة السلبية «تؤدي دورا سلبيا، ليس فيه إثبات، وإنما مجرد استبعاد البطلان، ما لم يأت ما يؤدي إليه، وأما إذا كانت هذه العلاقة إيجابية (فلان يقوم بواجبه على أحسن مايرام فهو يستحق التقدير مثلا) فإن هذه العلاقة أفضل مما سبقها، لأنها تقوم على بينة، وبذلك تدعم صدقها، ولكن بشرط أن لا يأتي ما يغير أساس الاعتقاد الذي كانت تتسق معه، بحيث تظل تلك البينة قائمة دون أن تتحداها بقية الاعتقادات الأخرى، كأن تأتي معلومات جديدة، تظهر بطلان البينة الأولى، وإذا ظهر ما يبطلها كما قلنا في مثال الجدار الأحمر، بحيث يصبح لدينا عامل جديد مبطل، وهو عامل سلبي، والاعتقاد الجديد الذي اكتسب بينة جديدة عامل إيجابي، وسحب الاعتقاد في ضوء البيّنة الجديدة يؤدي دورا سلبيا، إذن اجتمع في هذا النسق الجديد الإيجاب والسلب، وهذا النسق المختلط يمكن الاعتماد عليه إذن في التبرير، فهو يجمع ما هو صحيح في النظرية الأصلية، وما هو صحيح في النظرية الاتساقية»[1].

وقد يتخذ الاتساق صورة جماعية، بمعنى اتساق تجارب جماعة معينة، كأن يتفقوا على أنهم رأوا طائرا فوق شجرة، وهذا بطبيعة الحال ما لم يكونوا مخدّرين أو مهلوسين، بحيث تقوي تجربة بعضهم بعضا وتعضدها، فتصبح اعتقاداتنا متسقة مع اعتقادات الآخرين الذين هم معنا في الموقف نفسه، ولكن يمكن أن يتطرق إلى هذا الاتساق الجماعي ضعف، بحيث يتسرب إليهم الخطأ جميعا فيؤثر بعضهم المخطئ في الباقي فيقع التقليد، أو الايحاء على أساس مخطئ، وكيف يعلمون أنهم في غير هلوسة ولا تخدير، ولا حلم ؟ يمكن أن يعتمد على شهادة الآخرين مثلا، وقد يكتشف السوي نفسه أنه مهلوس أحيانا في رؤية شيء، أو سمع صوت، أو بمساعدة الآخرين، يبينون له خطأه،

1. Grayling, Ibid, p. 23.

وهلوسته أو عندما يكون في جماعة، واتفقوا معه في رؤية شيء معين، فمن المنطقي أن لا تشملهم الهلوسة جميعا، اللهم إلا إذا كانوا مخدرين كلهم، لتناولهم عقاقير مخدرة، أو نقصهم النور، أو كانوا مرهقين، ولكن إذا كانت الظروف عادية، والناس أسوياء، فإننا نستطيع أن ننفي عنهم الهلوسة، ولا نحتاج إلى شهادة جماعة أخرى، وباتساق هذه التجارب، نستبعد الهلوسة، ولذلك فإن تجاربنا إذا كانت متناسقة، فاعتقاداتنا متفقة إذن تماما مع اعتقادات الآخرين الذين هم معنا، وهذا ما ترمي إليه نظرية الاتساق[1]، فيمكن لنا أن نرفض أي اعتقاد لا يتسق مع ما نعتقد أنه مبني على مبرر واضح، ولكن إذا اتسقت قضية أو اعتقاد مع مجرد ما نعتقده فلا يكون ذلك وحده برهانا على صدقها دائما، وأحيانا أخرى لا ندري هل القضية المعروضة علينا تتفق أو لا تتفق مع ما نعتقده صحيحا، كأن نقول : المريخ فيه حياة، المريخ لا حياة فيه، وبما أن واحدة منهما لابد أن تكون صادقة صحيحة، فإننا لا ندري أيهما الصحيحة، ولذلك لا يلزم من القول بأنك تعرف شيئا أنك وصلت إلى حقيقة، لأنه يمكن أن تعرف شيئا، وهو باطل، كأن تعتقد أن خالدا سيفوز بسيارة فورد في المسابقة، لأنك تعوّدت على أنه دائما يربح هذا النوع، ولكن هذا العام، كسب مجهول ربح تويوتا، فاعتقادك غير صحيح، ولهذا قد يبرر الإنسان اعتقاداً مّا بمبرر غير صحيح، ولذا إذا اعتقدت شيئا فلابد أن يكون اعتقادك مبررا بمبرر صحيح.

بقي القول بأن النظرية الداخلية هذه تواجه مشكلتين : الأولى تتعلق بدور الإدراك في الفكر المبرر، والثانية تتعلق بالطريقة التي تشرح بها النظرية الداخلية طبيعة الفكر المبرر، وينبغي أن نتذكر أن النظرية الداخلية ترى أن تبرير الاعتقادات يقوم على أساس اعتقادات أخرى، ولذلك فهي تستبعد حالات الإدراك فيما يبدو من المشاركة في التبرير، ولكن يظهر أن هذا خطأ، وذلك إننا عندما ندرك العالم من حولنا بالرؤية أو الذوق، أو السمع، أو اللمس،

1. Cornman, Lehrer, Pappas, Ibid, p. 52.

مثلا فإننا نكتسب بينة جديدة، عن بيئتنا، وهذا ما تقوم به النظرية الأصلية، وتأخذه بعين الاعتبار، ونحن عادة ليس لنا اعتقادات حول حالاتنا الإدراكية، وإنما لنا اعتقادات حول العالم مباشرة بالاعتماد على التجربة الإدراكية، إننا استعملنا التجربة الإدراكية هذه في طريقها الإيجابي، ولكن بما أن الحالات الإدراكية ليست اعتقادات، ينتج من ذلك أن تبرير بعض الاعتقادات لا يتحدد باعتقادات أخرى وحدها، وإنما تحدد التجربة الإدراكية جزئيا على الأقل تبرير الاعتقادات القائمة على الإدراك، وسيأتي القول في الإدراك، وبيان قيامه بهذا الدور، ونشير إلى أنه يقوم بدور واضح في التبرير، ولذلك فإن أية نظرية صحيحة في التبرير يجب أن تأخذ بعين الاعتبار دور الإدراك، ويبدو أن النظرية الداخلية للتبرير لا تأخذ هذا بعين الاعتبار، ولهذا فإن هذه النظرية غير مقبولة.

5-1 النظرية الخارجية للتبرير

إن الغرض من المعرفة هو التحقق بالحقيقة، وإذا كان ذلك كذلك فإننا يجب أن نبني اعتقاداتنا على بيّنات ونحاول أن نعتقد ما هو حق، ونتجنب ما هو باطل، ولذلك عني الفلاسفة بالتبرير والبرهان الذي يحقق هذه الغاية، ومن ذلك طريقة البحث الذي تقوم به النظرية الخارجية في المعرفة لتبرير الاعتقادات، لأننا لا ننفذ إلى الحقيقة مباشرة، ولهذا فإن النظرية الخارجية وتسمى بالنظرية الوثوقية ترى أن التبرير يقوم على الوثوق بالعمليات التي تكوّن أو تشكل الاعتقاد، فإذا كان الاعتقاد ناتجا عن عمليات موثوق بها فهو حقيقي، فالوثوق بالآليات التي هي وسيلة للوصول إلى الحقيقة يؤدي إلى القول بأن الاعتقاد المعقول إنما هو الاعتقاد الناشئ عن هذه الآليات، وكلما قويت درجة الآليات، قوي الاعتقاد، وقوي الوثوق به، فنحن نستعمل الرؤية في الظروف العادية لنصل إلى اعتقادات صحيحة فيما يحيط بنا من بيئة خارجية، ونأخذ تلك الاعتقادات على أن لها مبررا كافيا، ونتأكد أيضا أن

آليات الرؤية أو مكانزماتها موثوق بها (لا يكون الإنسان أعمش أو أعمى)، ولكن هل الوثاقة ضرورية للتبرير ؟ بمعنى أن الاعتقاد إذا كان مبررا فهو إذن نتيجة لعملية موثوق بها، وقد تكون غير ضرورية في عالم ممكن وبمثال مضاد (نقصد به عالما خياليا تتصور فيه أنك تعتقد في شيء، كأن تكون تكتب أو تقرأ، والحال أن الأمر ليس كذلك)، وهل الوثاقة كافية في المعرفة ؟ بمعنى إذا كان الاعتقاد نتيجة للوثوق بالعملية التي أدت إليه فهو إذن مبرر، كذلك هنا، إذا أتينا بمثال مضاد (ترى في غرفة سابحة في ضوء أحمر الجدار أحمر)، فآليات الرؤية هنا موثوق بها، إذن الوثاقة ليست أمرا كافيا في تبرير الاعتقاد.

وقد لخص : M.G.F .Martin هذا كله في ثلاث نقاط :

1- المعرفة " القضائية " هي علاقة معقدة بين الذات العارفة، والقضية الصادقة، فلكي يكتسب الشخص المعرفة، يجب عليه أن يبرر اعتقاده في القضية الصادقة تبريرا، لا يزعم لنفسه فيه العصمة، وأن لا يكون اعتقاده في صدقها عرضا أو مصادفة.

2- بناء الفكر الذي له ما يبرره يتمثل في نظرية الاتساق المختلطة، أي أن الاعتقاد المبرر هو نتيجة لخطوط إيجابية لدعم بيّنات، تبقى سالمة من التحدي بالنسبة للقاعدة الثابتة لاعتقادات شخص ما، أو لحالات مفاهيمه.

3- بما أن النظرية الداخلية لم تشرح شرحا كاملا طبيعة التبرير، فان النظرية الخارجية لها ما يبررها، ولكن المشكلة تتعلق بمعنى الوثوقية، وهي أن تفسير التبرير في حدود الصدق أو الحقيقة ليس طريقا واضح المعالم[1].

ويرى Keith Lehrer أن المعرفة اعتقاد صادق يرتبط خارجيا بالحقيقة بطريقة مناسبة، ومعنى هذا أن للاعتقاد علاقة خارجية، علاقة بموضوع

1. Grayling, Ibid, P.26.

الاعتقاد وهذا مبني على أن تجاربنا حقيقة، وليست هلوسة. وأن العالم الخارجي هو الذي نتوقع أن يكون (أرى كتابا أمامي مثلا)، فاعتقادي بوجود كتاب أمامي بدا لي، وتكوّن لديّ بسبب هذه الحقيقة الخارجية. وأن هذا الكتاب الذي أمامي هو الذي أحدث لي هذه الرؤية، واعتقادي بوجوده موثوق به، وهذه المعرفة موثوق بها، لأنها أعطتني معلومات بوجود موضوع في العالم الخارجي، وهو الكتاب، وليس هذا راجعا إلى مجرد التكهن، وإنما اعتقادي كان نتيجة لعملية موثوق بها جدا، وإذا قلت إن العملية موثوق بها، فإني أعني أن ذلك يساوي قولي : إنها تنتج غالبا اعتقادا صحيحا، ونادرا ما تؤدي إلى اعتقاد باطل[1]، لأن هذه العملية تربطنا بالعالم الخارجي، والإدراك عملية مكوّنة أو منشئة للاعتقاد، وموثوق بها، حتى إذا أمكن في بعض الحالات أن يؤدي إدراكنا إلى اعتقادات باطلة فهذا حكم الندرة، لأن التجربة الإدراكية لها دور في التبرير، تبرير اعتقاداتنا حول أشياء العالم، فنحن نبني اعتقاداتنا هذه حولها بناء على تجربتنا الإدراكية، ومعنى هذا أن أي نظرية في التبرير يجب أن تكون متسقة مع هذه الواقعة، وكما رأينا فان النظرية الداخلية في التبرير لا تتسق مع هذه الواقعة، ولهذا السبب كانت غير مقبولة، لأنها لم تشرح طبيعة التبرير شرحا واضحا، واستعملت في ذلك فكرة غير منطقية.

2- الإدراك

مما سبق تتبين أهمية الإدراك في نظرية المعرفة فنحن نعتمد على حواسنا الخمس في إدراك الأشياء في العالم الخارجي، واستكشافها ومعرفتها، باستعمالها في موضوعاتها الخاصة بها، فالإدراك إذن هو استعمال إحدى الحواس في رؤية الأشياء، أو سمع الأصوات أو تذوق الطعوم، أو لمس النعومة، والخشونة أو الشعور بالحرارة، والبرودة، ولهذا كانت الحواس موضوعا للدراسة في أكثر من علم، يدرسها علم الفسيولوجيا وعلم النفس،

---

1. Keith Lehrer, Ibid, p. 65.

ولذلك فنحن الآن على وعي أكثر بفضل هذه الدراسات، بالشروط المختلفة التي تحيط بها لتؤدي وظيفتها، وبمعرفة قدرتها على التمييز بين خصائص الأشياء. وبطريقة أدائها، ولكن هذا كله لا يغني عن دراسة الفلسفة للإدراك، إذْ مهما يكن التقدم في فهم الإدراك الذي جاءت به العلوم، فإن الإدراك بالنسبة للفلاسفة يبقى محورا أساسيا، بالنسبة لأعمق مشاكل الابستمولوجيا والميتافيزيقا منذ القدم مثل العلاقة بين المظهر والواقع، لأننا لا ندرك الأشياء غالبا كما هي، أو على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، فإذا أدركت سيارة مثلا فقد يظهر لك أن السيارة التي أمامك رمادية اللون، ولكن في ظروف ضوئية أخرى، قد تظهر لك على خلاف ذلك، فتبدو لك زرقاء مثلا، وهنا يأتي سؤال : إذا كانت الأشياء تبدو لنا على غير ما هي عليه، فكيف ندرك الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر بإدراكنا إياها كما تبدو لنا ؟ فالواقعية الساذجة تثق بالحواس فنحن نرى بأعيننا تألق النجوم، ونسمع بآذاننا أعذب الألحان، ونشم بأنوفنا أريج الورود وعطرها الفواح، ونتذوق طعم العسل الحلو، ونشعر بنعومة البشرة الغضة الرقيقة، ومعنى هذا أننا نكتشف العالم الخارجي ونعرفه بالحواس، ويذهب المذهب التجريبي إلى أن الحواس هي التي تعلمنا كل ما نعرفه، وأنها هي وحدها مصدر المعرفة، كما يذهب إلى ذلك جون لوك : John Locke (1632 - 1704م) الذي يعتقد أن العقل يولد به الإنسان كأنه لوحة بيضاء ثم تكتب فيه التجربة الحسية كل ما يعرف، وبدونها نحرم من معرفة العالم الخارجي، وخصائصه، فكيف يعرف من حرم العين جمال مغيب الشمس ؟ وكيف يتذوق الأصم عذوبة الألحان الجميلة، والأصوات الحلوة ؟ وبما أننا نعتمد على الحواس، فإننا نثق بها، ونعلم أنها قد تخدعنا أحيانا، ولكنها تعطينا غالبا معرفة بالواقع الخارجي، بما أن السماء تبدو لنا زرقاء، نقول : إنها زرقاء، وبما أن الليمون يبدو لنا حامضا فإننا نقول إنه حامض، وبما أن الذوق يبدي لنا حلاوة شراب العسل فإننا نعتقد أنه حلو، وخلاصة القول فإن الواقعية الساذجة تعتقد أن الأشياء تبدو لنا على ما هي

عليه، كثيرا، ونحن نراجع غالبا أي رأي يبدو أنه لا يتسق مع معطيات الحواس، فالذي يعتقد أن الأرض مسطحة، يمكن أن يقتنع بكرويتها إذا علونا به أكثر في الفضاء ليرى شكلها، ونعلم أننا نتعرض للهلوسة والخداع، فتبدو لنا الأشياء على غير ما هي عليه في الواقع، فالعصا المستقيمة تبدو في الماء غير مستقيمة، والطعم الحلو يبدو للمريض مرا، وقد تظهر لنا أشياء وهي لا وجود لها في حالة الهلوسة، فطنين الأذن يجعلنا نسمع رنينا، والصفراوي تبدو له الطعوم الحلوة مرة، ولكن لا الهلوسة، ولا خداع الحواس يجعلنا نفقد الثقة بها، فإذا حصل لنا شك في شهادة حواسنا فإننا نبحث هذه الشهادة من المصدر نفسه، ونراجعها فننظر إليها مرة أخرى، أو نستعين بشهادة الآخرين بأن نطلب إليهم النظر إليها إذا كان الشك في رؤية الأشياء أو في تذوقها أو كان الشك في المذوقات وهكذا.

وبهذا نؤكد إدراكا من الإدراكات باللجوء إلى إدراك غيرنا، فإذا كنت أقرأ مخطوطا، وشككت في قراءة كلمة فإنني استعين بقراءة شخص آخر لها، لأتأكد من قراءتي إياها، فنحن نعرف أن العصا التي تبدو في الماء معوجة أنها مستقيمة خارج الماء، وبالجملة فالواقعية الساذجة تؤمن بما تدركه.

نتجه الآن إلى نظرية أخرى في الإدراك وهي النظرية العلّية.

1-2 النظرية العلّية

إن النظرية العلية للإدراك Causal Theory Of Perception : هي التي يأخذ بها المذهب الواقعي النقدي Critical Realism فيرى أصحاب هذه النظرية أن أغلب إدراكاتنا الحسية إن هي إلا وهم، ولا تبدي لنا الأشياء على ما هي عليه، خلافا للواقعية اللانقدية، كما يذهب آخرون إلى أن كل إدراكاتنا ليست إلا هلوسة، والعالم الخارجي الفيزيقي لا وجود له إلا في أذهاننا، فهو أفكار فحسب، لها وجود في الذهن، لا غير، قد يبدو هذا غريبا أول مرة نسمعه، وإذا كان الرأي الأول للواقعية النقدية فيه شيء من الصحة، فإن الرأي

الثاني يبدو باطلا، ولكن من الصعب اكتشاف خطئه. فلنناقش الرأي الذي يذهب إلى أن الخطأ في الإدراك هو أقرب إلى أن يكون قاعدة من أن يكون استثناء، فالإدراك هو في أغلبه وهم، ودليلهم على ذلك أن الأشياء في رؤيتنا لها وسمعنا وذوقنا تختلف من شخص إلى آخر بل بالنسبة للفرد الواحد في ظروف مختلفة، وفي أوقات مختلفة، ومن ناحية أخرى فإن ما تخبرنا به الحواس التي لا تستعين بالآلات عن العالم الخارجي وأشيائه لا تتطابق إلا في شيء ضئيل مع ما تخبرنا به العلوم الطبيعية، وذلك أن أشخاصا متعددين يدركون شيئا واحدا إدراكات مختلفة، فقد يبدو الماء باردا بالنسبة لي، وحارا بالنسبة لك، قد يبدو الشاي حلوا بالنسبة لي، ومرا بالنسبة لك، تبدو العصا من بعيد لشخص أنها ثعبان، وللآخر أنها عصا، ولهذا فلا نستطيع القول بأن العصا هي ثعبان وعصا في آن واحد، ولا الغرفة هي باردة وحارة في آن واحد، ويلزم من ذلك أن أحد الإدراكين خطأ، وأن واحدا منهما فقط مطابق للواقع، ولا يقتصر اختلاف مظاهر الأشياء بين المدركين المتعددين، ولكن تتنوع أيضا إذا تغيرت الظروف، أو تغير الشخص نفسه، مع أن الشيء المدرك واحد، والواقع واحد. فالغرفة مثلا تبدو كأنها تزداد حرارة، إذا بدأ الإنسان في ممارسة الرياضة، وتبدو العصا ثعبانا إذا لم يتنبه إلى سماتها، بالجملة فإن المظاهر مختلفة لدى المدركين بدون أي اختلاف أو تغيير في الواقع، فهذا يؤدي إلى الوهم، فالادراك إذن وهم.

يرى رسل الذي يمثل الواقعية النقدية أن أغلب الإدراكات إنما هي وهم، مثال ذلك أنك إذا أبصرت ريالا، فهو يسقط صورة دائرية على شبكة العين من زاوية واحدة فقط، في حين أن الصورة قد تكون بيضوية الشكل من زاوية أخرى، فيبدو لك الريال عادة على غير ما هو عليه، ويأتي العقل فيصحح المظهر كي يتفق مع الواقع الذي تراه وهو الريال، فإذا لم يتحكم العقل في الحواس فاننا نتعرض للخداع والوهم، ويذهب رسل إلى أكثر من هذا، فيزعم أننا لا ندرك الواقع كما هو أبدا، وغاية ما ندرك منه هو مختلف مظاهره،

فأنت تنظر إلى الريال من زاوية، وأنا أنظر إليه من أخرى، أنت ترى مظهرا من مظاهره، فترى مثلا صورته الدائرية، وأنا أرى مظهرا آخر بيضوي، كل منا يرى بعض المظاهر، ولا واحد منا يرى الريال كما هو في حقيقته، ولكنه يرى أن بعض الإدراكات أقرب إلى الواقع من أخرى، ويصرّ على أن كل الإدراكات ما هي إلا صور، ولا ينبغي لنا أن نخلط بين الشيء وصورته، فالأشياء الخارجية هي علة في المظاهر المختلفة التي تبدو للمدرك، ولذلك، سميت نظريته بالنظرية العلية في الإدراك، ويعني ذلك أننا ندرك الشيء الفيزيقي بطريقة غير مباشرة، بإدراك مظاهره، وتسمى أيضا بالنظرية الإدراكية اللامباشرة، ومعنى هذا كله أننا لا ندرك الأشياء الفيزيقية أبدا، وإنما ندرك مظاهرها المختلفة، ولكن كيف نستطيع أن ندرك الشيء نفسه لا مجرد صورته ؟ يرى أننا نستطيع إدراكه بالاستدلال لا بالمشاهدة، كما نستدل على وجود النار برؤية الدخان، أو ترى شيئا بيضي الشكل، وتعرف قوانين المنظر الخطي، وتعرف أنك في موقع زاوية منحرفة (حادة أو منفرجة) فذلك كله يجعلك تستدل على أن ذلك انشيء (افرض أنه ريال) هو الذي تسبب في إدراكك لهذه الصورة البيضية للريال الذي يجب أن يكون مستديرا، فالمعرفة التي حصلت لك بطريقة غير مباشرة، قد تكون دقيقة وقد لا تكون.

قد تسبب عوامل أخرى خداعنا كالهلوسة والوهم، أو التخدير، أو يتعمد عالم جرّاح فينبّه بعض أجزاء من مخك بمنبهات كهربائية مناسبة تجعلك ترى شيئا لا وجود له، يجعلك ترى مثلا فيلا لا وجود له أمامك. وهنا لا نستطيع أن نميز بين حالات الإدراك التي هي حقيقية، والتي هي وهمية، وما سببها هل التخدير، أو الهلوسة؟ وما هو مفتعل كهربائيا، وهي من حيث كونها تجربة إدراكية لها كيفية واحدة، إلا أن النظرية العلية في الإدراك كما قلنا تزعم أن الشيء المدرك هو العلة في إحداث عملية إدراكه، فإذا رأيت برتقالة أمامك فإنك رأيتها بسبب انبعاث الضوء من سطحها، وانعكاسه من سطحها على عينيك، فهي التي أدت إلى حدوث تجربتك الإدراكية التي هي الرؤية، ولكن

هذا لا يضمن أنك ترى برتقالة وأنك لست مخدوعا، أو مهلوسا، فكيف نفرق بين الإدراك الحقيقي وغيره ؟

من جملة الأجوبة على هذا السؤال، أن الشيء المدرك، لا يقتصر على مجرد كونه علة لتجربتك الإدراكية، ولكن يجب أن يكون علة أيضا في إحداث هذا الإدراك بطريقة سليمة، ولهذا فإن النظرية العلية يجب أن تستكمل بشروط أخرى تمكننا من التمييز بين العملية الإدراكية العادية، والعملية المنحرفة، وقد بذلت محاولات كثيرة لمعرفة هذه الشروط، ولكن لحد الآن لم تحقق غرضها، ولذلك يصعب التمييز بين هذه الحالات إذا بقينا في جهل بما يتعلق بغموض المعلومات التي وصلت إليها الفيزياء والفسيولوجيا الخاصة بالإدراك الحسيّ، لأن عمليات الجهاز العصبي والمخ خاصة في هذا المجال ما تزال غامضة إلى يومنا هذا، ولكن هذا الإشكال لا يجعل النظرية العلية في الإدراك باطلة، وإنما يجعلها تثير الشكوك، وأنفع شيء أدت إليه هو إثارة مشكلة طبيعة التجربة الإدراكية التي هي مركز مشكلات الإدراك عموما.

إن ما ذهب إليه رسل من أن الشيء الواحد يبدو لأشخاص مختلفين بحيث يرى كل شخص شيئا مختلفا عن الآخرين، يبدو أنه على خطإ، ولم يكتشف أصحاب الابستمولوجيا هذا الخطأ إلا أخيرا، وهو خطأ وقع فيه فيلسوف لامع وهو رسل، فافرض أنك رأيت ريالا بيضيا، ورأيته أنا مستديرا، يقول رسل إن حدوث هذا الاختلاف يرجع إلى أننا نرى موضوعين مختلفين فأنت ترى الصورة العقلية البيضية وأنا أرى الصورة العقلية المستديرة إن ما وصل إليه رسل من نتيجة غير سليم كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة أخيرا، فالذي حدث إنني أنا وأنت نرى الريال برؤية مختلفة، والاختلاف بيننا ليس في الشيء الذي نراه أي في الموضوع، وإنما اختلافنا في كيفية الرؤية، فإن C.J. Ducasse وفتجنشتين قد نبها إلى هذا. فليس إدراكنا المختلف لشيء واحد إدراكا لأشياء مختلفة، وإنما هو إدراك مختلف لشيء واحد.

وأما القول بأنه نادرا ما نرى الأشياء على ما هي عليه، باعتبار أن الأشياء تبدو مختلفة باختلاف الأشخاص، وللشخص الواحد في أوقات، وظروف مختلفة، فان الشيء لا يكون هو الظاهر في هذه الصور كلها، فالريال لا يبدو مستديرا لشخص، وبيضيا لآخر، فقد أجاب : Austin على ذلك بأن الريال لايبدو بيضيا إلا قليلا، فمهما تكن زاوية رؤيتنا، فإننا نراه مستديرا باستثناء حالات اصطناعية جدا، وبهذا فإن رسل كان على خطإ في زعمه أننا نراه بيضيا في معطاه الحسي، ثم نستدل من ذلك على استدارته، والحقيقة عكس ذلك، فنحن نراه مستديرا، ونستدل من ذلك على كونه بيضيا، وفي الرد على زعم رسل فإننا لا نرى الريال مستديرا إلا بسبب تصحيح عقلنا، وتأويله للانطباع الحسي المنحرف، يرى : Norwood Hanson أنه لا يوجد مثل هذا المعطى غير المأول. وعندما يصحح العقل الحواس، فإن الأشياء تبدو عادة على ما هي عليه، والخداع الحسي نادرا ما يحدث، فلا ينبغي أن نبالغ في النقد كما تفعل الواقعية النقدية، حتى أصبح أتباعها متشائمين، كما لا ينبغي أن نكون واقعيين ساذجين، كي لا نكون راضين عن أنفسنا، بل نأخذ حذرنا من خداع الحواس، وننظر إليها بدرجة ما من الشك.

2-2 الإدراك والفيزياء

عندما تطورت الفيزياء الكلاسيكية إلى فيزياء الكوانتم : Theory of Quantum التي شكلت مع نظرية آينشتاين Einstein[1] (1879 - 1955م) الأساس الذي قام عليه علم الفيزياء الحديث، عزز هذا التطور من موقف الواقعية النقدية، وقوى دليلها، ذلك أن صورة العالم الفيزيائي التي تمدنا بها حواسنا، لا تتفق مع الصورة الفيزيائية التي يمدنا بها علماء الفيزياء، ففي عهد الفيزياء الكلاسيكية، كان الناس يعتقدون أن الأشياء الفيزيائية مكونة من عناصر

1. فيزيائي ألماني وضع عددا من النظريات وأدخل مفاهيم جديدة للزمان، والمكان، والحركة، والضوء والجاذبية، والنسبية الخاصة (1905) والنسبية العامة (1916) ألف كتاب : معنى النسبية (1923)، و« بناة الكون » (1932).

متصلة صلبة لا تخترق، ولا ينفذ إليها، وهذا ما تعطيه لنا الحواس عن المادة، فالمادة في نهاية الأمر ترجع إلى ذرات صغيرة غير قابلة للقسمة، وهو ما يسمى في اصطلاح الفكر الإسلامي بالجواهر الفردة، وأحيا في القرن السابع عشر إسحق نيوتن[1] (1643 - 1727م) وروبارت بول[2] Robert Boyle (1627 - 1691م) النظرة القديمة للذرات، ولكنهما تصوّرا، أنه يوجد بين الذرات فراغ، ومنذ ذلك الحين أصبحنا نعتقد أن الأشياء الصلبة تتكون من ذرات بينها فراغ يفصل كل ذرة عن الأخريات بدلا من أن تكون متصلة، وقابلة للاحتراق والنفاذ بدلا من عدم قابليتها لذلك، فاختفى معنى الصلابة في المادة الذي هدمه اسحاق نيوتن، وبيّن لنا أيضا أن اللون إنما هو وهم، أوجده الضوء، فإذا طلعت الشمس مثلا وكانت أمامك زمردة فإن أغلب الضوء تمتصه وبعضه ينعكس على عينيك فتشعر باللون الأخضر، لكن الزمرد في نفسه كما شرح نيوتن، وجون لوك، ليس له لون، فلون الخضرة هنا إنما هو إحساس ذاتي، وإذا كنت غير مطمئن لهذا التفسير فاسأل نفسك لماذا تكون الأشياء لا لون لها في الظلمة ؟ ولماذا تتغير ألوان الأشياء بتغير الضوء نفسه ؟ فنحن نعتقد أننا نرى اللون في السطح الصلب من الأشياء الملونة، لكن ليس هناك سطح صلب، حتى يكون له لون، فلا صلابة إذن، ولا لون في الأشياء المادية، وكذلك القول في الحرارة التي كان يعتقد أنها جوهر ينتشر من الأجسام الحارة، فجاء الكيمائي Robert Boyle فبيّن أنها ليست سوى شعور يرجع إلى سرعة حركة الجزئيات التي في الأجسام مما يجعلها حارة، فالحرارة أيضا شعور واهم من مشاعر الحواس، وحقيقتها أنها جزئيات الأجسام في حركة سريعة، ومعنى هذا أن الحواس تمدنا بأفكار غير صحيحة عن الواقع الفيزيائي، وبقي الناس

(1) رياضي وفيزيائي إنجليزي اكتشف قانون الجاذبية، ووضع علم التفاضل والتكامل، واكتشف ألوان الطيف السبعة التي يتألف منها الضوء الأبيض، له كتاب : «الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية» بين فيه قانون الجاذبية الذي يفسر سقوط الأجسام وحركة الأجرام السماوية، وله كتاب : «البصريات» الذي شرح فيه تركيب الضوء من جسيمات.

(2) كيمائي وفيزيائي إنجليزي.

يؤمنون بهذا الجديد في الفيزياء، حتى جاءت بعد قرنين Susan Stebbing وذهبت إلى أنه لا تناقض بين اعتقاداتنا العادية المشتركة في المادة وما يذهب إليه علماء الفيزياء، وهي تعتقد فيهما جميعا، فترى أن القطعة من الذهب مثلا هي صلبة، وحشد من عدد كبير من الجزئيات المنفصلة، كما أن النار حارة، وهي في الوقت نفسه ذات جزئيات متحركة، وأن شعورنا بالحرارة هو نتيجة حركة الجزئيات التي تنفذ إلى نهاية أعصابنا في سطح جلودنا، وبذلك صالحت السيدة سوزان بين الأمرين، وجاء الخلط من سوء استعمال كلمة « صلبة »، فمعنى صلابة الكوب أنه صلب لدرجة أنه يحمل الماء، فهو صلب بالمعيار العادي، ولا يقصد بالصلب هنا أنه لا نفاذ فيه لأي شيء، وكذلك اللون فإن الفيزيائيين لا ينكرون اللون وإنما فسروه، فلا ينكرون أن الحشيش أخضر، لأنه يعكس ضوء بعض الموجات الضوئية، وكذلك الحرارة ليست جوهرا، ولكن النار حارة بالفعل فان الجزئيات في الثلج مثلا أقل حركة منها في النار، وإذا كانت سوزان : Susan على حق، فان نيوتن وبول، وجون لوك لم يبرهنوا على أن الحواس تكذب علينا، وإنما برهنوا على أن الحواس لا تخبرنا عن الحقيقة كلها فحسب، فعندما تخبرنا أعيننا وأصابعنا أن الذهب صلب، فإنها تخبرنا بما هو حق، لأنه لا توجد فراغات كبيرة بين ذراته، حتى تتمكن أعيننا من رؤيتها، لأنها مما ليس في استطاعتها أن تراه، فتوفيق سوزان بين حسنا العادي والحقيقة الفيزيائية لا بأس به، ولكن غابت عنها واقعة مهمة، وهي تصنيفنا للألوان، وأنه راجع إلى تمييز رؤيتنا الذاتية أكثر منه مطابقة للواقع الخارجي، ولهذا فإن لوك على حق فيما يبدو عندما قال: إن اللون كيفية ثانوية، فهي أكثر ذاتية منها موضوعية، وكذلك الحرارة والصلابة، فإذا كانت الحواس ليست مخطئة تماما، إزاء هذه الكيفيات، فهي كذلك ليست صحيحة كل الصحة، ولذلك الدليل القائم على الفيزياء الجديدة يبدو أنه صحيح، فإن الفيزياء تعلمنا أن الأشياء ليست فعلا كما تبدو لنا، فإن ما يبدو لنا منها يعتمد على ذاتيتنا أكثر مما يعتمد على

ما هي عليه في الواقع، وخلاصة القضية أنه بالرغم من أن حواسنا هي مصدرنا الأساسي في المعرفة فيجب أن نتعلم نقد ما تعلمنا إياه، ولا نثق فيها ثقة عمياء.

هذا الذي انتهينا إليه يبدو معقولا في الإدراك الحسي، ولكن لا يبدو معقولا لدى جورج بركلي Berkeley George (1685 - 1753م) أحد معاصري نيوتن، فليست الحواس هي التي تخبرنا بالأوهام، وإنما علماء الفيزياء هم الواهمون، فإن العالم الذي يتحدث عنه الفيزيائيون لا وجود له، والعالم الحقيقي هو عالم الحواس، وهو الذي ندركه حقا على ما هو عليه، فإن العالم الحقيقي عنده هو عالم عقلي لا فيزيقي، معنى هذا أنه حذف المادة من الوجود.

فهو يرى أننا لا ندرك الأشياء الفيزيقية، ولكن ندرك كيفياتها الحسية فقط، وهي لا توجد خارج عقولنا، ومن ثم فإن موضوعات إدراكنا لا توجد خارج عقولنا، فأنت إذا سمعت رنين جرس مثلا، تقول : سمعت الجرس، ولكن هل سمعت الجرس أو رنين الجرس ؟ فهو يرى أننا نسمع رنين الجرس فقط، أما الجرس نفسه فلا يمكن سماعه، وإذا فرضت أنك رأيت ومضة نجم الآن، أنت تظن أنك ترى النجم نفسه، ولكن هذه الومضة بدأت سفرها إلى عينيك منذ سنين كثيرة، ويمكن أن يكون النجم قد انطفأ وفني وجوده قبل أن تصل إليك هذه الومضة من نوره، وكذلك فإن الذي وصلك إنما هو ومضة ضئيلة، بينما النجم الذي تعتقد أنك تراه كبير جدا، ويشع نوره باستمرار، ولذلك فأنت لم تر النجم، وإنما رأيت ومضة من ومضاته، فنحن إذن لا ندرك الأشياء الفيزيقية، وإنما ندرك كيفياتها القابلة للإدراك، ويرى بركلي أن كيفيات الأشياء القابلة للإدراك لا توجد إلا حينما تدرك فقط، فالأصوات توجد حينما نسمعها فقط، واللون حينما نراه، والحرارة حينما نشعر بها، وهكذا، فيمكن الاعتقاد بأن الجرس تصدر منه أصوات لا يسمعها أحد، ويعتقد

الفيزيائيون أن الجرس يصدر موجات صوتية بقطع النظر عما إذا كان هناك من يسمعها أو لم يكن، فالذي نسمعه هو الصوت الذي تحدثه الموجات، ويمكن الاعتقاد بأن النجوم تشع بأنوارها حتى إذا لم يكن هناك أحد يراها، ويعتقد الفيزيائيون أن النجوم تصدر عنها أشعة X ولكن لا أحد منا يرى أشعة X إنما الذي نراه ليس سوى ومضات فحسب.

يزعم بركلي أنك إذا افترضت أن الأصوات مثلا موجودة، ولو لم يكن هناك أحد يسمعها، فأنت واقع في محال، بمثابة من يفترض بأن الألم موجود في غياب من يتألم، ويعاني الألم، ويرى أن وجود الكيفيات الحسية كلها يعتمد على وجود من يدركها، ومن يحس بها، فلا وجود للألم في غياب من يتألم، ولا صوت إذا لم يسمع، ولا ضوء إذا لم ير، ليكون الشيء موجودا معناه أن يدرك، فالفيزياء في نظر بركلي شيء لا يصدق، ليست سوى خيال بعيد، إذن نحن لا نحتاج إلى القول بأن مصداق إحساساتنا هو مطابقتها للواقع الخارجي، فواقع الفيزياء خرافة، وليس نيوتن إلا رجلا حالما، وكاتبا خياليا، في نظر بركلي، إن الذي يوجد هو الكيفيات المحسوسة، لا الأشياء الفيزيقية.

لكن هل نتفق مع بركلي ؟ وإذا لم نتفق معه فلماذا ؟ وما هو خطأه ؟

إن بركلي يحسب أن الكيفيات المحسوسة، هي نفسها أشياء، ويرى أننا لا نرى الأشياء، لكن ألوانها، كأن اللون هو الشيء، ولا نشعر بالذهب الصلب، ولكن بالصلابة، كأن الصلابة نفسها هي شيء، هي الذهب، فهذه مزاعم، وخلط، وذلك أن الكيفيات ليست أشياء، فنحن إذا رأينا مزهرا اسطوانيا ملونا بالأخضر، والأحمر، فنحن لا نرى أربعة أشياء : الاسطوانية، واللون الأخضر، واللون الأحمر، والمزهر، فالمزهر موجود، لأن هذه الكيفيات لا توجد منفصلة عن المزهر، فهي ليست موجودة في مستوى وجود المزهر، ولذلك فهو على خطإ، فإننا لا ندرك كيفيات، وإنما ندرك الأشياء ذات كيفيات أو المكيفة.

ولبركلي رأي آخر، وهو أنك إذا فكرت في شيء فمعناه أنك حاصل عليه في ذهنك، ولا شيء يمكن أن يوجد في مكانين في آن واحد، لذلك لا يمكن أن تفكر في شيء، وهو في الوقت نفسه شيء غير موجود في ذهنك، فإذا فكرت في فيل على اعتبار أنك تعتقد أنه موجود في الخارج، ومن مسافة من جسمك، فأنت لا تعتقد أنه شيء في ذهنك، فأنت إذا فكرت فيه فهو حاصل في ذهنك، وفي هذه الحالة، فليس له وجود خارج ذهنك، ويبدو أنه لا يقتنع أحد بهذا سوى بركلي، والتي قلدته في هذا وهي السيدة Mary Baker Eddy التي أسست « العلم المسيحي » Christian Science، والرد عليه أنه خلط بين الشيء من جهة وفكرتنا عن الشيء من جهة أخرى، فالذي في أذهاننا ليس هو الموجود في الخارج، وإنما هو فكرتنا عنه، وهذا الرد معقول، ولكنه خطأ، فبركلي لا يعتقد أن الشيء الخارجي موجود في أذهاننا، لأن هذا محال، وإنما يرى أن العالم الخارجي لا وجود له البتة، ولا توجد إلا الأفكار، ووجودها لا يكون إلا في أذهاننا، لا في عالم خارجي على نحو ما يرى أفلاطون، ولهذا انتهى بركلي إلى نتيجة فاسدة، وهي أننا لا نفكر في شيء سوى أفكارنا نحن[1]، فهو سجين أفكاره، كما أن صاحب التجربة الحسية سجين حواسه، لكن الذي يعزّي سجين الحواس أن سجنه ليس كهفا شبيها بالزنزانة المنفردة، ولكنه منزل للإصلاح والتصحيح[2].

وينبغي أن نفرق في الإدراك بين أمرين، الأول الشيء الذي ندركه بأن نراه أو نتذوقه، أو نلمسه، والثاني عملية الإدراك نفسها، أي الرؤية، والتذوق واللمس، مما نسميه بالتجربة الإدراكية، وأما موضوع الإدراك فهو الشيء الذي يؤثر بخصائصه في الذات المدركة فتحدث هذه التجربة الإدراكية ولكن لا تؤدي غرضها فتصبح اعتقادا ومعرفة إلا إذا كانت قد تمت بصورة سليمة أو بطريقة صحيحة بحيث انتفت العوامل التي يمكن أن تخدع الذات العارفة

---

1. Max Hocutt, "First Philosophy", Madsworth Publishing Company, Belmond, California, 1980, p. 71.

2. Elmer Sprague, "What is Philosophy", New York, Oxford Press, 1977, p. 21.

كما قلنا في الهلوسة، أو التخدير، وغير ذلك، لأن التجربة الإدراكية هي الحالات الشعورية للعقل، فهي حالات وعي، والذي يميزها هو هذا الطابع من الوعي، ويسمى بالطابع الظواهري : Phenomenological Caracter بحيث إذا سئلت بأن تصف الأشياء من حولك على ما يمكن أن تراها عليه، فإنك إذا وصفت الأشياء التي أمامك على مائدة الطعام وما يحمله من خصائص مثلا، وسئلت أن تصف حالتك الشعورية، ووعيك بهذه الأشياء فأنت تجد نفسك في موقف إذا أردت أن تكون منصفا كما يقول : P.F.Strawson تميل فيه إلى أن تصفها بتلك الأوصاف التي وصفت بها الأشياء على المائدة بالرغم من أن تجربتك الإدراكية ليست هي الأشياء التي من حولك، فيمكن لك أن تميز بين تجربتك الواعية والأشياء بأن تقول مثلا إنه يبدو لي كما لو كان هناك صحن ريبان أو ملعقة على المائدة، أو تقول : يبدو لي كما لو كان هناك باقة ورد، فنحن نأخذ وصفك هذا على أنه خبر عن حالتك الذهنية، أكثر مما تخبرنا عن الواقع الخارجي فهناك فرق بين حالتي العقلية والأشياء التي في محيطي حين أدركها، ويجب معالجة التجربة الإدراكية باعتبارها حالة خاصة لا على أنها عامة أو كلية، وهنا نتساءل، كيف يمكن أن نقارن بين التجربة الإدراكية، والمظاهر الخارجية التي نشاهدها ؟ أي ما الذي يجعل التجربة الإدراكية مناسبة لوصفها في حدود الأشياء الخارجية، حتى في حالة ما إذا كانت هذه الأشياء لا تساوي وصف هذه التجربة ؟ توجد نظريتان لمعالجة هذه المشكلة وهي العلاقة بين المظهر والواقع، الأولى نظرية المعطي الحسي للإدراك : The Sense - Datum Theory والثانية النظرية القصدية للإدراك : Intentional Theory.

3-2 نظرية المعطي الحسي

ترى هذه النظرية أن التجربة الإدراكية إنما هي وصف لشيء، وأن لها تلك الخصائص التي وصفتها احتراما للمعطي الحسّي، وليس فيها إمكانية للخداع، وأن وصف التجربة للمعطي الحسي الذي ندركه كاف في وصف هذه الأشياء كما تبدو لنا، فالمعطى الحسي يفسّر لنا المظاهر التي أدركناها بدرجة كافية،

ولكن كيف نفترض ما يكون عليه الارتباط بين التجربة الإدراكية، والأشياء الفيزيقية المدركة ؟ يمكن الإجابة على هذا بأحد جوابين، أحدهما أن التجربة الإدراكية تمثل تلك الأشياء الفيزيقية التي ندركها فهي ممثلة : "Representative" أو واقعية - غير مباشرة - والأخر أن التجربة الإدراكية لا تمثل الأشياء الخارجية تمثيلا سلبيا، وإنما هي تشارك جزئيا في صنع هذه الأشياء نفسها، وهذه هي النظرة الظواهرية، ولكن يجب أن يشتمل المعطى على الخصائص التي تكافئ الأشياء على ما هي عليه، فكل معطى حسّي له معطاه الخاص به، لا يشاركه فيه أي معطى آخر، ففي معطى الرؤية يحمل خاصية الشكل واللون، ولا يحمل خصائص أخرى، فوصفنا للتجربة الإدراكية يكون في حدود الخصائص التي يأتي بها المعطى الحسّي الذي يظهر لنا، وكذلك في حدود نوع الشيء الفيزيقي الذي يمثله المعطى الحسّي، ولكن هناك من يشك في هذه النظرية التمثيلية، وأوضح بركلي وهيوم أنها تؤدي إلى الشك في وجود عالم عقلي مستقل، وهذا ما جعل بركلي يلجأ إلى المثالية كما قلنا، وتبعا له فإننا لا نستطيع أن نجعل العالم الفيزيقي الذي أدركناه موجودا باستقلال عن إدراكنا له، كما تتطلب الواقعية التمثيلية، ويمكن لأنصار هذه النظرية التخلي عنها، والأخذ بالظواهرية، وهي النظرية التي ترى بأن التجربة الإدراكية تضع العالم الخارجي وتؤسسه، وكأن هذه النظرية منحدرة من مثالية بركلي، ويمكن توجيه النقد إلى الظاهرية بأنها محاولة لانكار وجود العالم الخارجي، ومن أنصار المعطى الحسي Frank Jackson الذي رأى أن النظرية التمثيلية تؤدي إلى عواقب تتسم بالشك، ولكن هل يمكن أن نشعر أو ندرك ما لا وجود له في الخارج ؟ يمكن القول بوجود تأييد عام بين الفلاسفة يؤكد أن التجربة الحسية لها كيفيات خاصة بها باعتبارها كيانا شعوريا، وهذه الكيفيات لا يمكن أن نرجعها إلى أي شيء في الخارج، لأنها كيفيات للتجربة الإدراكية نفسها من حيث هي، ويسمى هذا النوع من الكيفيات بالكيفيات الذاتية : Qualia، ويزعم أصحاب النظرية " الحالية " Adberbialist Theory of sense

أن تجاربنا لها مثل هذه الكيفيات الذاتية، وهي كافية وحدها لتفسير الطابع الظواهري للتجربة، وتتعرض هذه النظرية نفسها إلى صعوبات، فكيف يمكن أن يكون للحالات العقلية مثل هذه الكيفيات[1] ؟ يجيبون على ذلك بأننا حين نشعر بألم أحدثته وخزة إبرة مثلا ببشرتنا، فإننا لا نقصد أن الألم كيفية للإبرة، وإنما نقصد أن هذا الألم سببه اتصال الإبرة بالبشرة، فالألم كيفية للتجربة الحسية، وليس كيفية للإبرة.

4-2 نظرية القصد في الإدراك

ترى النظرية القصدية أن التجربة الإدراكية هي بمثابة الحالات العقلية الأخرى كالتفكر والاعتقاد والرغبات، والمقاصد، والأحكام، وهذه الحالات العقلية لها محتوى قصداني أو مقصود : Intentional فيمكن لشخص أن يعتقد في شيء ما أنه على حالة ما، سواء كان المحتوى كذلك أم لا، فقد يرغب شخص في شيء بقطع النظر عن كون الشيء يحقق الرغبة أم لا، فلنفرض طفلا يفتح صندوقا على قصد أن يجد فيه حلوى، ولكن وجد فيه أقلاما، فهو قد قصد الحلوى، ولكنه لم يجدها، لأنه كان يعتقد أن الصندوق يحتوي على حلوى، وعند فتحه تبين له أنه على خطإ، فتجربته أو حالته العقلية لا توافق ما هو موجود في العالم الخارجي، فاعتقاده هنا قبل فتحه الصندوق يمثل العالم باعتباره على وضع ما، ومحتوى ما، وهو ما نسميه بمحتواه القصدي، فإذا كان العالم وجد طبق ما نوى، واعتقد، فإن المحتوى القصدي لاعتقاده صحيح، وحق، وإذا لم يكن كذلك فإن اعتقاده يكون كأنه كذلك، وإن لم يوجد صندوق الحلوى إلا في ذهنه، واعتقاده منصب حوله، وعلى كلا الحالين فإن اعتقاده يبقى حول العالم الخارجي، وهو ما نسميه بالمحتوى المقصود أو المنوي، فسواء كان اعتقاده صحيحا أم لا، فإنه يبقى حول العالم، لا حول شيء ذاتي خالص، لا حول صورة فطرية داخلية للعالم.

1. في حين أنها غير موجودة في الأشياء الخارجية التي ندركها. فلا توجد مطابقة إذن بين الإدراك والمدرك.

وقصدانية الاعتقاد، وغير ذلك من الحالات العقلية باشتمالها على محتوى قصدي أو على الخصائص التي تمثل الأشياء في الخارج، أو الاعتقاد أنها كذلك، هو موضوع مركزي في الفلسفة اليوم ابتداء من Franz Brentano (1838 - 1916) جعل القصدانية علامة مميزة لكل ما هو عقلي أو شعوري، أو وعي، لأن الشعور دائما يتجه إلى شيء آخر غيره، وهذا الشيء هو محتوى الشعور، فكل الحالات العقلية هي وحدها التي تتسم بالقصدانية دون سواها، وهذا ما يميز بين المجال الشعوري والمجال الفيزيقي[1]، وهذا ينبطبق على التجربة الإدراكية، وإذا كان العالم الخارجي يكافئ هذه التجربة الإدراكية أو الإدراك القصداني، ولو اعتقادا دون وجوده فعلا، فإن التجربة تكون حقيقية، وإذا لم تكن مكافئة له، أي إذا لم يكن في العالم الخارجي ما يساويها ولو اعتقادا دون وجوده بالفعل، فإنها باطلة، فإذا قلت إني أرى تفاحة أمامي، فأنا أصف تجربتي التي تمثل العالم على النحو الذي هو عليه، (التفاحة) وليس من الضروري أن تكون تلك الكيفيات التي يملكها الشيء موجودة بالفعل، بل على نحو ما لو كانت موجودة لشيء[2]، أي أن الكيفيات التي تملكها التجربة الإدراكية مطابقة للكيفيات في الشيء عادة في واقعه الخارجي على فرض صدق التجربة الإدراكية، بخلاف نظرية المعدلى الحسي فإنها تشترط أن تكون تلك الكيفيات موجودة بشيء ما بالفعل في الخارج وخاصة ما هو قد. تم بشعور وعن وعي، فنظرية المعطى الحسي ترى أن هذه الكيفيات لا يملكها الشيء الخارجي أمام المدرك، وإنما هي في المعطى الحسّي نفسه[3]، كما أن نظرية القصد أيضا ترى أن الكيفيات التي تطبع المظاهر إنما هي متمثلة في التجربة الإدراكية كما نتمثلها بقطع النظر عن الخارج.

1. هذه النظرية لم تعد مقبولة عند كثير من الفلاسفة، حيث يميلون إلى اعتبار الظاهرة النفسية الشعورية من بين الظواهر الفيزيقية.

2. تتجنب النظرية القصدانية إدراك ما هو غير فيزيقي وكذلك تلتزم باستعمال الحدود نفسها التي تستعملها في وصف العالم الخارجي وفي وصفها للتجربة الإدراكية.

(3) Grayling, Ibid, p. 37.

ولكن بعض الفلاسفة لا يرون هذه النظرية التي تماثل بين الإدراك الحسي، وبقية الحالات العقلية كالرغبة، كما فعل هيوم في التمييز بين الشعور والتفكير، فأنا أستطيع أن أعبّر عن اعتقادي باستعمال العبارات، ولكن أن أصف تجربتي فانه يصعب أن أكون أفعل ذلك بدقة فأصف كيف تبدو الأشياء لي، فالتجربة الإدراكية لها محتوى قصدي، فيمكن القول بأن هذا المحتوى يختلف عن محتوى الرغبات والاعتقادات، ومعنى هذا أنه يبقى التساؤل فيما إذا كانت التجربة الشعورية عبارة عن تمثل للعالم الخارجي، بما هو عليه، بسبب أنه يمكن القول بوجود التمييز بين رؤية شيء، والشعور به، فالمسألة ليست في الإدراك فقط وإنما يستطيع الإنسان أن يفرق بين رؤيته لعملة على شكل دائرة، وشعوره بها وإن كان الإدراك ينتهي في كلا الحالين إلى أنها دائرية، ولذلك رأى بعض الفلاسفة رفض هذه النظرية القصدية الخالصة للإدراك، والأخذ بوجه واحد على الأقل من أوجه نظرية المعطى الحسّي، ويرون أن التجربة الإدراكية لا تمتلك محتوى مقصودا فحسب ولكنها تمتلك كيفيات ذاتية التي تشارك جزئيا في طبيعة التجربة[1]. وتؤخذ بعين الاعتبار في هذه التجربة الإدراكية.

وإذا كان الأمر هكذا من أن النظرية القصدانية، ونظرية المعطي الحسّي كليهما، يواجهان صعوبة الهوس والخداع الحسي، عندما تؤيد كل نظرية منهما ما تذهب إليه. فإن نظرية المعطي الحسي في الإدراك تفترض أن الكيفيات التي يذكرها المدرك في وصفه لتجربته يجب أن يتصف بها شيء ما، أو يمتلكها، وحينما ننظر إلى حالتي الهلوسة والخداع فإن نظرية المعطى الحسي ترى أن الذي يمتلك هذه الكيفيات ليس هو الشيء الخارجي أو الفيزيقي الذي هو أمام المدرك، وإنما هو المعطى الحسي، ومن جهة أخرى النظرية القصدانية تبين لنا أن هذه الكيفيات التي تصف بها المظاهر إنما هي متمثلة في التجربة أحرى من أن تتمثل في أي شيء آخر، إشارة إلى حالتي الهلوسة والخداع حيث لا يوجد شيء فيزيقي ليتصف بهذه الكيفيات، فما هو الفرق

1. Grayling, Ibid, p. 37.

بين الإدراك الحقيقي، والإدراك في حال الهلوسة أو الوهم ؟ إذا كانت العبرة أن تكون الكيفيات في وعي المدرك فقط، فالتجربة الإدراكية هنا تصبح مشتركة بين الحالات الثلاثة، الإدراك الحقيقي الذي تكون الكيفيات في التجربة الإدراكية مطابقة للشيء الخارجي الذي يكون أمام المدرك فعلا، والإدراك في حالتي الهلوسة والوهم لا يكون كذلك، أمام هذا الاشكال تأتي نظرية الفصل : Disjunctive Theory التي ترى أن الإدراك لا يكون له معنى إلا إذا كانت التجربة الإدراكية تجعلنا نتصل مباشرة بالأشياء المدركة بطريقة بحيث لا تتحقق بمجرد التفكير أو الخيال، وبذلك نفصل التجربة الإدراكية عن الإدراك الوهمي، أو الهلوسي، وترفض أن تكون التجربة الإدراكية حالة عقلية مشتركة بين الوهم والهلوسة، والإدراك الحقيقي، ولكن هذا الفصل لا يبدو كافيا، لأنه يمكن أن لا نميز بين الحالات الثلاثة فتبقى المشكلة قائمة، وغاية ما يمكن قوله إن الإدراك الحقيقي، يشعر الإنسان فيه بوجود الأشياء أمامه مباشرة عند إدراكها بكيفياتها فعلا، فتصبح الأشياء حاضرة في التجربة فعلا، وهذا لا يتوفر بالنسبة لتجربة الإدراك الهلوسي، أو الوهمي، ويكون هذا موافقا للنظرية الخارجية التي ترى ضرورة حضور الشيء في حال إدراكه، ليكون هو موضوع الإدراك الموجود. فعلا، وذلك بمثابة حالات الفكر، فإنها سلسلة من عمليات التفكير، لا تمييز فيها بين عملية وأخرى، مع أنها تتعلق بموضوعات مختلفة، وعلى كل حال فان تجاربنا الإدراكية توصف في حدود العالم الفيزيقي، وهذا ما يتفق مع بداهة الاستبطان فيما ترى النظرية القصدية، فيوجد تمييز بين الحالات الحسّية، والتفكير المحض، لأن الحالات الحسّية تستلزم الحضور المباشر للشيء المدرك، بحيث لا يكفي مجرد تمثله عند غيابه، وهذا يتفق مع ما تذهب إليه نظرية المعطى الحسي، ويثار الآن سؤال ذو أهمية، وهو هل : إدراك شيء ما يستلزم معرفته ؟ وهل ما يبدو عليه الشيء في التجربة الإدراكية يطابق الشيء نفسه في الواقع ؟ إذا أدركت مزهرا فيروزيا (أزرق مع خضرة) فهل تساوي تجربتي الإدراكية معرفته بأنه فيروزي فعلا ؟ إن إدراك شيء على

أنه ذو كيفيات معينة لا يساوي معرفته بأنه كذلك في الواقع فعلا، وبما أن المعرفة تقتضي الاعتقاد، فإن الإدراك ليس معرفة بالضرورة، ويتبين هذا بمثال خداع الحواس الذي وضعه Muller-Lyer وذلك برسم خطين أفقيين، يبدوان غير متساويين في الطول، في حين أنهما متساويان في الواقع.



فهذا الرسم الخادع، يجعلك تدرك الخطين غير متساويين، فإذا علمت أنهما متساويان، فإنهما ما يزالان يبدوان غير متساويين في الظاهر، فهذا وهم إذن وليس معرفة، افترض أن شخصا تثق به جدا، وأخبرك بأن الغرفة التي ستدخلها معه فيها ضوء غريب، غير عادي، بحيث يجعل الجدار الأبيض يبدو قرنفلي اللون، والواقع أن هذا الشخص ضللك، فالضوء عادي، والجدار قرنفلي اللون فعلا فيبدو لك في هذه الحالة هذا الحائط قرنفلي اللون، وأنت قد أدركته كما هو في الواقع فعلا، ولكنك لا تعتقد ذلك، بل تعتقد أنه أبيض في الواقع، وأن اللون القرنفلي من تأثير الضوء الغريب، فالإدراك إذن ليس مجرد اعتقاد، ولهذا فإن الإدراك ليس إلا مرحلة في العملية التي تؤدي إلى المعرفة، فلا يوجد ربط مباشر بين طابع الشعور في الإدراك، والاعتقاد في المدرك، ونستطيع أن نتخيل أنه توجد آليات تشكل اعتقادنا في الأشياء، ولكن لا نعرف عن هذه الآليات شيئا، كأن يكون للإنسان حدس بوجود قط أمامه، ويكون أمامه فعلا، ويبدو أن بعض الفلاسفة يعتقدون أن الأعمى الذي ينكر أن يرى أشياء، هو في الواقع يضطر أحيانا أن يتكهن ويحدس شيئا أمامه، ويكون على صواب فعلا، فهو استطاع أن يحصل على معلومات، دون أن تكون له تجربة برؤية شعورية إلا أن هذا يبقى موضع نقاش بين علماء فسيولوجيا الأعصاب والفلاسفة[1]، وإن كانت هذه حالة يمكن تخيلها، فإذا واجهتك كرة

1. Grayling, Ibid, p. 40.

فجأة وهي طائرة فأنت تضع يديك على رأسك مثلا، فهل أنت انتقلت من الإدراك إلى الفعل بنوع من الاستدلال، أم أن ذلك كان لا شعوريا ؟ ربما اكتسبنا هذا من تجارب إدراكية سابقة، فتكوّن لنا اعتقاد عام حول الارتباط العلي بين مختلف تجارب الإدراك، وأنماط الأشياء التي تسببها، وعلى كل حال فإن مناقشات كثيرة ماتزال تجري في مثل هذه المشكلة، وما يتفرع عنها من مسائل، ولم تنته إلى أمر حاسم تمام الحسم.

يمكن الأخذ بنظرية القصدانية، باعتبار أن التجربة الإدراكية تشتمل على محتوى، وهذا المحتوى يتعلق بطبيعة الشيء الخارجي الذي ندركه، فيكون الإدراك اعتقادا حول خاصية الشيء الذي تمثله التجربة الإدراكية، على أنه بطريقة ما هو محتوى التجربة الإدراكية نفسها، فتقع الثقة بهذا المحتوى، على أنه إدراك حقيقي، فالاعتقاد حول العالم الخارجي تؤيده التجربة الإدراكية مباشرة، وهذه الاعتقادات التي تعقب الإدراك، تكون اعتقادات حول خواص الأشياء المشاهدة فعلا، ومهما يكن من أمر فالمسألة تبقى مفتوحة أمام الأذهان.

3- معرفة الأحوال الداخلية

واصلنا الحديث عن المعرفة وطريقها الإدراك، وكنا نشير باستمرار إلى العالم الخارجي، وما يوازيه أيضا من تجارب نفسية حسية إدراكية، وكان السؤال المهم الذي يحاول الفلاسفة الإجابة عليه باستمرار هو : كيف نعرف ؟ وهو سؤال عن مصدر المعرفة، وعن المنهج المناسب لاستعماله للوصول إلى تحصيل المعرفة، وهذا يتعلق بالعالم الخارجي، ولكن تختلف المسألة إذا كانت المعرفة متصلة بأحوال الإنسان النفسية في ذاته، ما يتعلق بأحوالي أنا، مثلا، أو أحوالك أنت حين تشعر، أو تعي، أو تفكر، فنحن غالبا في وضع نعرف فيه ما هي أحوالنا، وهذه المعرفة لا يتحداها أي شخص، بل إن المتكلم عن أحواله النفسية هو أعرف بها مثل شعوره بالألم، أو بالبهجة، ولكن يحدث

أحيانا أن يسأل الإنسان نفسه، وهل هو متأكد مما قاله عن نفسه، وعندما يتأمل فريما يقرر أنه ليس على يقين في ذلك، فقد يشعر بشيء، وهو متأكد بهذا الشعور الواقع، ولكنه لا يجد العبارة المناسبة للتعبير عنه، كما هو في حقيقته، وهذا سماه S.Hampshire اللايقين اللغوي في الدلالة Semantic Uncertainty وهو على العكس من اللايقين القصدي، كأن تفكر في القيام بعمل ما، ولكنك لم تقرر بعد هذا القرار، فالرغبة في العمل هنا، لم تتحدد بعد، ولم تصبح واقعا واضحا حتى تفكر في إجراءات تنفيذها، لأن القصد إليها لم يتم بعد، بصورة نهائية واضحة، على خلاف بعض الرغبات، التي تتحدد بمجرد دخولها في الوعي، مثل الإحساسات التي تشكلت فعلا، كالجوع، والشعور بالألم، وإنما يتم تشكيل الظواهر النفسية اللايقينية هذه بعد روية وتفكير حتى يتم تكوينها، وقبل ذلك، فلا يوجد ما يمكن التعبير عنه بوضوح.

فاللايقين القصدي إذن هو أن المرء لا يستطيع أن يقول مثلا إنه يرغب في زيارة متحف، أو الذهاب للعمرة، لأنه لم يتم قراره بعد الروية. ووزن العوامل التي تجعله يرغب، أو لا يرغب، إلى أن ينتهي فيها إلى الرغبة في العمرة أو عدم الرغبة، فاللايقين هنا ليس في الدلالة والتعبير بدقة عن الرغبة، وإنما هو لا يقين قصدي، وهذا النوع من اللايقين لا يقتصر على الإحساسات، والرغبات، وإنما يشمل أيضا الاعتقادات، والانفعالات والأفعال، والإدراك، ويرتبط هذا بالحرية الإنسانية، فهل هذه الرغبة أو تلك، أو هذا الاعتقاد، أو ذاك، تقرره ذاتي، أم أن ذلك القرار أملي عليها من خارج ؟ هذا نفسه يدخل اللايقين، فإن أي قرار أقرره تكون له علله، وهذه العلل يمكن أن تشرحها النظرية النفسية، أو بادئ الرأي المشترك، وإذا عرفت الأسباب، فإن ذلك يؤدي إلى مواجهة بعض الأسئلة : هل كنت أرغب في غير ذلك ؟ هل تشكلت هذه الرغبة بدوافع معقولة أستطيع أن أبررها بمبررات معقولة ؟ وانتهت Stuart Hampshire إلى القول : بأنني إذا رغبت في شيء فأنا إذن مشارك في

هذه العملية سواء كنت مريدا، أم كنت رافضا، وهكذا فأنا مشارك في كل حادثة وعي ذاتي في تلك الأحوال من أحوال العقل، وإني مشارك بما لي من قوة في التأمل، والتروي لأحدد ماذا ستكون، وعلى هذا فان معرفة الذات قائمة على تروّ حرّ، وتقرير إرادي في تحديد أحوالها الباطنة، وليست معرفة الذات مقصورة على مجرد اكتساب للمعرفة، أو تقبلها، فمعرفة أحوال الذات إذن في علاقتها بالحرية، لا تقوم على الحتمية بقدر ما تقوم على التأمل الذاتي الحر، في تعيين الرغبات وغيرها من أحوال العقل، في عالم يخضع للحتمية، ويخبرنا العلم عنه أنه يتكوّن من كيانات، أو جزئيات فيزيقية لا عقل لها، ولا معنى، في مقابل الإنسان ذي العقل، والوعي، والحرية، والفاعلية، والقصدية التي بمقتضاها تتجه أحوالنا العقلية إلى غيرها من الأشياء، وكذلك الأحوال الداخلية المباشرة، فأنا أشعر بالألم، لا تشعر أنت به بدلي، أنا أعي ذاتي، وأحوالي الباطنة، وأعي أنها تؤثر في العالم الخارجي الفيزيقي، وتؤثر في التاريخ نفسه، فالحرية الإنسانية ما هي إلا تجربة شاعرة بواقعها الداخلي، اللهم إلا إذا اكتشفنا أن إدراكنا لأنفسنا، وسلوكنا كليهما على خطإ جسيم، أو أننا لا نشعر بالألم، ولا نقر وجوده، إلا إذا لاحظ أحد السلوكيين مظاهره، في سلوك الشاعر به في ذاته، أو أنه لا يدرك الإنسان الألم، ولا يعرف له مفهوما، إلا إذا سمع اسمه، وتعلم الكلمة التي تدل عليه من أهل لغته عندما كان طفلا، فلا يتعلم معنى الألم باستبطان ذاته، وأحواله النفسية، ولكن بمعلوماته عن سلوك الآخرين، حين يصيحون ويعلنون أنهم جرحوا مثلا، كما زعم فتجنشتين فكلمة " ألم " في نظره ترجع إلى الاستجابة التي يمكن أن يشاهدها أي فرد من الناس، وأي جماعة منهم، لكن أليس هذا الذي يقوله فتجنشتين يتعلق بتعلم كيف نستعمل كلمة ألم، لا بمفهوم الألم نفسه؟ غير أنه ينكر هذه التفرقة بين تعلم مفهوم شيء، وتعلم الكلمة الدالة عليه، فهما مرتبطان، فأنت تتعلم الفرق بين الألم واللذة بتعلم كيف تسمي هذا ألما، وذاك لذة، ولكن ألا يعاني الطفل الألم قبل أن يعرف اسمه ؟ وقبل أن يعلمه الآخرون

كيف يتعرّفه باستعمال كلمة ألم لوصف السلوك المشهود في حالات الألم؟ وسيأتي الكلام بتوسع في هذا الموضوع، عندما نتكلم عن معنى العقل والبدن والصلة بينهما إن أمكن لنا.

4- العلم الحضوري والحصولي

من المسائل المتصلة بالإدراك ما يسميه فلاسفة الإسلام بالعلم الحضوري والعلم الحصولي وهو ما نجده في الفلسفة الإسلامية المعاصرة في إيران وخاصة لدى محمد حسين الطباطبائي، والشهيد مرتضى المطهري، فهو يرى أن أساس كل علم حصولي هو علم حضوري يسبقه، وأساس العلم الحضوري وملاكه هو الاتصال والاتحاد الوجودي بين واقع الشيء المدرك والذات المدركة، الاتصال الوجودي لواقع ما، بواقع النفس، فالعلم الحصولي هو الذي يكون فيه واقع العلم مع واقع المعلوم أمرين مختلفين، فعلمنا مثلا بالشجرة هو أننا لدينا صورة عنها ونحن ندرك واقع الشجرة بواسطة هذه الصورة التي تكون مطابقة لتلك الواقعة وهي الشجرة، فالعلم هنا هو عبارة عن صورة موجودة في أذهاننا، أما حقيقة المعلوم فهي ذات موجودة في الخارج مستقلة عن وجودنا نحن، أما العلم الحضوري فهو العلم الذي تكون فيه حقيقة العلم، وحقيقة المعلوم شيئا واحدا، وتدرك الذات العارفة المعلوم الواقعي بلا واسطة صورة ذهنية، فإذا أردت أن أعمل عملا، وقررت ذلك فأنا أريد وأعلم إرادتي فالعلم بإرادتي هو عين إرادتي، وإذا حصلت لي لذة أو ألم فأنا أعلم هذه اللذة وعلمي بها هو هي، وأعلم هذا الألم وعلمي به هو عينه، هذا من ناحية العلم والمعلوم، وأما إذا نظرنا إلى العالم، فإن العلم الحضوري لا تحتاج فيه النفس أو الذات إلى قوة خاصة من قواها، وأما العلم الحصولي فيحصل عن طريق قوة خاصة من قوى النفس مثل قوة الخيال التي تدرك بها بعد الحواس الأشياء الخارجية، وهكذا فإن الوقائع النفسية إدراكية أو شوقية كالعواطف والشهوات والإرادة والأحكام والأفكار يكون العلم فيها والمعلوم والعالم شيئا واحدا، ولكن ليس

العلم بالأحوال الباطنية يكون دائما حضوريا، وإنما قد يكون حصوليا إذا حصلت لنا بالتكرار صورة عنها فإذا كان الأمر كذلك فإنه يصبح علما حصوليا وإن تعلق بالأحوال الباطنة، وإنما الإدراك الابتدائي بها كإدراك الطفل أول نشأته هو الذي يكون حضوريا، كإدراك الإنسان لذاته أول ما يدرك قبل أن تصبح له صورة عن ذاته[1]. فأنت تدرك ذاتك بالشهود الداخلي، وفي هذا العلم لا يوجد تعدد أو تغاير بين العلم والعالم والمعلوم، ويمثل هذا وحدة العالم والمعلوم بوضوح، فهو علم شعوري بسيط، وهكذا الحالات النفسية الأخرى كالخوف والحب والإرادة، أما المفاهيم والصور الذهنية فهي من حيث كونها كاشفة ومرآة للأشياء الخارجية تعتبر علما حصوليا، ومن حيث كونها حاضرة بعينها في النفس وكون النفس عالمة بها علما مباشرا فهي علم حضوري، فجهة حضوريتها غير جهة حصوليتها فالعلم الحضوري هو علم الذات بها مباشرة، والعلم الحصولي هو كشفها عن الأشياء الخارجية وكونها صورة لها، ومرآة، ولذلك يصعب تطرق الخطإ للعلم الحضوري، وهذا العلم الحضوري يتصف بالشدة والضعف باختلاف درجات التفات الذات واهتمامها بحالاتها الداخلية، والقاعدة أن كل علم حصولي فهو مسبوق بعلم شهودي حضوري»[2]، وهذا يتعلق بما يعرف في الفلسفة الغربية بالمباشر واللامباشر، فيشمل حضور المعلوم أمام الذات العارفة حضورا مباشرا.

5- اتجاهات أخرى معاصرة في نظرية المعرفة

حصرنا غالبا تحليل المعرفة في إطار النظريات المعاصرة، ونريد الآن أن نشير إلى أهم النظريات، لدى كبار الفلاسفة المعاصرين على اختلاف المدارس التي ينتمون إليها.

---

1. محمد حسين الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، مع تعليق مرتضى المطهري، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، 1408هـ / 1988م، ج 2، ص 48، 49.

2. المصدر نفسه ص 31، انظر محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، 1411هـ / 1990م ص 161.

يمكن القول بأن الاتجاه الأساسي في تطور الفلسفة في أوائل القرن العشرين هو التحرر من المثالية، والاتجاه إلى الواقعية، كما فعلت الفلسفة الحديثة الغربية حين تحررت من الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط الأوربي، واتجهت إلى التيار الميكانيكي المتمسك بالعلية والحركة، وبالتيار الذاتي، واعتبار الإنسان مكتفيا بذاته، ونبذ المنطق الصوري، والأخذ بالمنهج الرياضي في دراسة الطبيعة، كذلك الفلسفة المعاصرة اتجهت اتجاهات مضادة عموما للمثالية، ففي الولايات المتحدة نجد الواقعيين الجدد أمثال E.B. Holt و W.B. Montaguf, و R.B. Perry ممن تأثر بوليم جيمس (1842-1910) ونظريته في "الواحدية المحايدة"، "Neutral Monism" ونجد في بريطانيا Samuel Alexander (1859 - 1938م) و Whitehead (1861 - 1947م) وفي ألمانيا نجد Meinong Alois (1853 - 1920م) وأهم هؤلاء الشخصيات في هذه الثورة الانتقالية من المثالية إلى الواقعية Moore, G.E. (1873 - 1958م) وبرتراند رسل (1872 - 1970م) من جامعة كمبردج وكان لمور أصالته وسبقه في هذا المجال، ونجد اتجاه الوضعية المنطقية أيضا يبدو للوجود بثورته ضد الميتافيزيقا وتوقه إلى الواقعية أو التجريبية أو الفلسفة التحليلية، ومن أهم أنصارها Wittgenstein (1889 - 1951م) و Schlick Moritz (1882 - 1936) و A.J.Ayer (1910 - 1989م) و Otto Neurath (1882 - 1945م)، وفي أوربا غير بريطانيا يمكن القول بأن الاتجاه الغالب في أوائل هذا القرن هو الفنمنواوجيا Phenomenology أو الظواهرية التي أسسها هسرل Husserl(1859 - 1938م)، وما يتصل بها مثل الوجودية، والاتجاهات المضادة لمثالية هيجل Hegel (1770 - 1831م) المطلقة، ويمكن القول بأنها إلى حد ما لا عقلانية، ولم تضف إلى المعرفة إلا قليلا، لأنها تسلم بوجود العالم الموضوعي الخارجي، وتهدف إلى صورة عنه، وعن مكانة الإنسان فيه من أمثال سارتر J.P. Sartre (1905 - 1980م)، وهيدجر Heidegger (1889-1976) و Marcel, Gabriel (1889 - 1973م)، اهتموا أساسا بوصف أشكال

الوعي، وبالفنولوجيا[1] باعتبارها وصفا نفسانيا، بالإضافة إلى الحيوية اللاعقلية، التي جاء بها برجسون H. Bergson(1859 - 1941م)، وكذلك الاتجاه الواقعي التوماوي، والمادية الجدلية لكارل ماركس K.Marx (1818 - 1883م) وفريدريك انجلز FR.Engels (1820 - 1895م) وفلاديمير اليتش أوليانوف المشهور بـ لينين Lenine (1970 - 1924م)، وهو الذي فرض الفلسفة المادية الجدلية على الحزب الشيوعي، ولم يعدل منها إلا قليلا، ثم جعلها ستالين Staline, Joseph(1879 - 1953م) مذهبا شاملا تبعا لتفسير لينين، وسميت بالماركسية اللينينية، وما لبثت أن اختفت أهميتها، وأصبحت تردد في مقررات دراسية جامدة تجترّ حرفيا[2].

ومن الاتجاهات التي تمتد من القرن التاسع عشر الميلادي، وتواصل تأثيرها في القرن العشرين أيضا البراجماتية بمختلف شخصياتها وألوانها، فالحقيقة عند وليم جيمس تدرك على أساس نتائجها النافعة، فإذا كانت لدينا معرفة عن الباب مثلا معناه أننا نتمكن من استعماله لفائدتنا، فبرهان الحقيقة ومعيارها إنما هو ما ينتج عنها من منافع أو مصالح فردية، أو اجتماعية، مادية أو معنوية، مما يحصل الرضا به، وربط هذا الاتجاه بين فكرة المعرفة وفكرة القيمة، بل سوى بين الفكرة والقيمة أي أن الحقيقة هي التي تكون نافعة، ولها تطبيق عملي، فالفكرة الصادقة عند أصحاب هذا التيار إنما هي التي تساعدنا على تحقيق شيء ما، ويرى فرديناندر شلر Schiller. F.C.S. (1864 - 1937م) أننا نحن الذين نصنع الحقيقة، ونثبت صدق أحكامنا، ونعمل على تحقيق هذا الصدق، ويوحد وليم جيمس بين الفكرة عن الشيء والشيء نفسه، فهو نظر إلى الشيء نظرة سيكولوجية فرأى أنه فكرة، ونظر إليه نظرة موضوعية فقال عنه إنه شيء، فإذا رأيت مصباحا

1. D.W. Halyn, ENC. Of Philosophy, Vol. 3, P.37.

2. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ص 106.

أمامك ففكرة المصباح لديك والمصباح ذاته في الخارج شيء واحد، فبينهما هوية، فهو لا يرى الأفكار المتمثلة كما هي عند ديكارت والتجريبين، ذلك أن الطفل عندما يرى الأشياء فهو لا يفرق بين الذات والموضوع، ولا بين المظهر والواقع، وأصبحت في نظر هذا الاتجاه المنفعة والقيمة والنجاح العملي هي معيار الحقيقة، وبهذا فإن الحقيقة لا تعرف الثبات، وإنما هي ديناميةً مستمرة، وتغير متواصل، فالمعرفة عملية بحكم تعريفها وهي أنها ما ينتج عنها من نتائج عملية في حل المشكلات، ويرى شيلر (1864 - 1937م) صاحب المذهب الإنساني أنه لا توجد حقيقة مطلقة، وأن القضية الحقيقية هي التي لابد أن تكون مفيدة، ولكن ليست كل قضية نافعة هي حقيقية كما أكد وليم جيمس، فقد شبه الوعي بتيار متدفق، ووحد بين الأفكار والأشياء كما قلنا في معنى سمّاه " الواحد الحيادي " فالحقيقة تنشأ من مصدر واحد، ومادة واحدة هي التجربة، ومنها يقام بناء ما هو عقلي، وما هو فيزيقي، ومن هذه التجربة تتكون كثرة من الأفكار والأشياء وتتطور باستمرار، وليست هناك ذرات من الأفكار أو من الإحساسات، وعندما نميز أفكارا من أخرى، فإن هذا التمييز يقوم على مراحل مختارة من نهر الوعي، وهذه المراحل تكوّن متصلا، كل فكرة فيه تجاور أختها، وهي في كل ذلك متحدة بما عليه الأشياء، والأمر الجديد في هذه الفلسفة هو ربط الفكر بالعمل، وهذه دينامية وفعالية تمثل عنصرا ديناميا واضحا في حركة الحضارة الغربية اليوم.

أما جون ديوي (1859 - 1952م) فهو يتفق مع وليم جيمس في أن المعرفة هي التطبيق الناجح، ويحسب أن القضايا الفكرية ليست سوى أدوات أو وسائل، أو ذرائع من شأنها أن تحقق أهدافنا من البحث العلمي التجريبي، ولا يعتقد بوجود حقيقة نهائية مطلقة، ويحسب أن العقل عبارة « عما يفعله الجسم » فهو بهذا مادي عملي، ويقصر المعرفة على المعرفة العلمية، ولا توجد خارج المعرفة العلمية أية معرفة، فالأفكار والعلم إنما هي أدوات للعمل، تستعمل لحل مشكلات الحياة، لأن الإنسان تواجهه المشكلات دائما، وهو

يواجهها بالمعرفة، بما يأتي به من حلول لها، فنزعته تجريبية طبيعية، ويرى وجود تلقائية تطورية، وله في التربية فلسفة قائمة - على ما هو تجريبي ديناميكي. وقد بدأ هذا الاتجاه الفيلسوف الأمريكي Peirce (1839 - 1914م) الذي اعتقد أن إدراكنا لأي شيء يتحدد بإدراكنا لما يحمله من تطبيقات، والمعنى مرتبط بالنفع العملي، وينحصر معنى المفاهيم أو التعابير عامة في نفعها في أدق ما يمكن أن تؤدي إليه، ولكن وليم جيمس طور فكرة المعنى، ونظرية الرموز التي أتى بها بيرس إلى فكرة الحقيقة، فاختبار أي اعتقاد يقوم على معيار هو ما يمكن أن يأتي به من ثمار، وكون اعتقاد ما صادقا، معناه أن يكون خيرا، أو فيه خير، وهو ما يعبّر عنه بالنظرية النفعية للحقيقة.

أما الكانتيون الجدد بمختلف مدارسهم فهم مثاليون في نظرية المعرفة، ولذلك فان المعرفة لا تقوم على عملية الإدراك لموضوعها، بل في فعل إنشاء الموضوع أو صنعه أي : « إن الموجود لا يوجد في ذاته، وإنما الفكر هو الذي ينشئه»[1].

ويرى فيلسوف التاريخ فلهلم دلتاي : Dilthey, Wilhelm(1833 - 1911) أن المعرفة تكون بمجموع القوى النفسية لا بالذكاء وحده، ويدخل عنصر الإرادة في عملية المعرفة ويذهب إلى أن إرادتنا هي التي تقرر وجود العالم الخارجي حين يقاومنا، وتقوم نظريته أساسا على منهج التأويل : Hermeneuitique، مما يتطلب تعاون كل قوى النفس، والتماسك داخل أنفسنا.

أما الظواهرية فيأتي في مقدمة فلاسفتها هسرل (1859 - 1938م) وهو فيلسوف ماهوي، ويرجع إلى المجال الحيوي نفسه، ليرى ما يبدو له في وعيه مباشرة، وما يعطى له في شعوره، وكان يريد أن يقيم الفلسفة، والمعرفة كلها على أساس يقيني وثيق، ولذلك فهو يرمي إلى الوصول إلى ماهيات مختلف مظاهر الوعي، وكذلك ماهيات الأشياء التي يقصد إليها الوعي، وتظهر فيه أو

---

1. بوشنسكي، المرجع السابق ص 157.

تعطى له، معنى هذا أنه يتجه إلى وصف الوعي كما هو في ذاته، للكشف عن الماهيات، ولذلك وضع كل الأحكام الميتافيزيقية، وغير الميتافيزيقية بين قوسين، واستعمل منهج الحذف على نحو ما فعل ديكارت في منهج الشك، ومعنى هذا أن الوعي الخالص هو المطلق الوحيد الثابت، ومنه البداية التي يقصد منها إلى البحث عن ماهيات الظواهر المختلفة كما تظهر له في وعيه، وهذا المنطق يؤدي إلى المثالية، ويمكن القول بأن فكرة القصد الشعوري أو الوعي القاصد يتضمن الفصل بين المعرفة وموضوعها، فالشعور يتجه إلى شيء آخر غير الشعور، وهو الموضوع بالضرورة الذي يتجه إليه الشعور، فهسرل ثنائي، لا يقول بهوية الشيء والفكرة التي تمثله على هذا النحو من فهم مذهبه.

وإذا رجعنا إلى برجسون : H. Bergson (1859! - 1941م) فإننا نلمح ضوءا جديدا يرمي إلى طمس المادية، وإلى إضاءة موضوع جديد هو الحياة، أو البيولوجيا، وإلى أداة جديدة تلائم الإدراك النافذ إلى صميم الحياة في حركتها وديمومتها وتدفقها الذي لا ينقطع، وهو يختلف مع وليم جيمس، لأنه استبعد الاعتبارات البراجماتية النفعية من عملية المعرفة، وإن كان يتفق معه في أن العقل وظيفته عملية، فوجهة برجسون وجهة لا عقلانية تعتمد على ما يشبه الغريزة، وهو الحدس الذي تعددت معانيه في فلسفته بتعدد كتبه، فالحدس إما أن يكون رؤية مباشرة للنفس في ديمومتها وتغيرها، وقد يكون حدسا للعالم الخارجي، وقد يعبّر عنه بأنه تعاطف فكري، وللحدس معنى مشترك بين هذه المعاني، وهو رؤية العقل بالعقل، أو هو معنى مزدوج من الفكر والغريزة، وهذا يرجع إلى رؤيته عن الحياة، وأنها "صورة حيوية" وانقسمت هذه الصورة الحيوية إلى تيارين : غريزة، وعقل، فالعقل صورة بدون مضمون، والغريزة مضمون بدون صورة، وباجتماعهما نرى الحقيقة، ومجموعهما هو الحدس، ومن أهم التعاريف التي جاء بها برجسون للحدس أنه : العقل يكشف لنا عن الواقع المطلق، فكأن الإنسان بحدسه هذا يضع نفسه في مركز السورة الحيوية، كما إذا كنت معجبا بعمل فني، أو مستغرقا

في قرض الشعر، وكل هذه التعاريف متكاملة، وهو يؤكد المطلق، ويرى مثل هسرل أن التماثل بين الأفكار والأشياء أو بين الأشياء وما يمثلها من أفكار ذاتية، وهذا التماثل أمر جوهري، فهما كيان واحد[1]، فالمعرفة هوية بين الذات والموضوع، فكأننا نضع أنفسنا لحظة مّا سابقة على الذات والموضوع وهو في هذا كله يؤكد الحياة أكثر مما يؤكد العقل، ولذلك فهو لا عقلاني، وإن كان لا يعادي العقل، ونحن ندرك الأشياء كما تتطلب حاجاتنا البيولوجية، وهذا ما يجعل العقل يحلل، ويجزّئ، والإدراك يقتضي أيضا أن نتنبه إلى ما يمكن أن يقوم به الجسم من حركات في علاقتها بالتكيف مع الأشياء، أما الإحساس فهو مجرد استجابة لمنبّه، وأما اعتبار الإحساس ذرات، فذلك إنما هو بسبب ما يقوم به العقل من تحليل، وكذلك الذاكرة، فان جهازنا الجسمي يقوم بوظيفة المنخل، فإذا فرضنا فقدان البدن، فإن العقل يتحرر، ويتذكر كل شيء، وربما كان هذا كارثة بيولوجيا، ولذلك فإن وجود بدننا يحفظنا من هذه الكارثة، ويجعلنا نتذكر، ونختار ما هو نافع بيولوجيا، ويشبه برجسون في هذا، المدرسة النفعية إذ أكد الحياة تأكيدا فاق فيه وليم جيمس، فكأن الحقيقة هي تكيف مع الحياة، ولكن نقطة البداية عند برجسون هو الزمان، لاعتقاده أن زمان الوعي متصل، وهو ما يسميه بالديمومة : Duree إلا أن الأفكار التي يقدمها لنا العقل، تبدو غير متصلة، وإنما هي مجزأة، وهذا الاتصال في الوعي يرجع إلى تأويل الأفكار بأنها سلسلة يشكّلها التطور، كل حلقة مرتبطة بما قبلها، وكل حلقة تكوّن وحدة، أما التطور نفسه فيعود إلى السورة الحيوية Elan Vital ذاتها في تطورها المبدع.

ومن المثاليين الفرنسيين الكبار برنشفيك : Brunschvicg, Leon (1869 - 1944م) الذي يرى أن الفعل العقلي الأساسي هو الإدراك، وهو يوحد بين الإدراك والحكم، باعتبار أن الحكم هو الفعل العقلي الأساسي الذي يقوم عليه

كل بناء عقلي، ولذلك فإن موضوع الفكر الرئيس هو نشاط العقل نفسه، والفلسفة نشاط عقلي يعي نفسه بنفسه، فالفكر هو الذي ينكشف للفكر تمام الانكشاف، والمعرفة تكوّن لنا عالما هو عالمنا، ولا يوجد شيء خارجه وبهذا فهو تصوّري أو مثالي، فليس له عالم سوى عالم الأفكار، أما الأشياء فهي مطموسة في العدم المطلق.

ومن أهم تيارات الفكر المعاصر الواقعية الجديدة، ومن أبرز أنصارها وايتهيد (1861 - 1947) وألكسندر (1859 - 1938م) فالكسندر يرى أن المعرفة تتمثل في حالة " معيّة " الذات والموضوع المتزامنين معا، وليست المعرفة علاقة ذات اتجاه واحد، في تجربتنا، ومعنى هذا أن حدوث واقعة ما من وقائع الشعور، يزامنها في الوقت نفسه معطى من معطيات الحس ويساوقها في التجربة، فنقول إن الأولى وهي واقعة الوعي عرفت الثانية وهي المعطى من المعطيات الحسية، فكأن " المعية " هذه نوع من المعرفة الغريزية، ففي التجربة عنصران أحدهما واع، والآخر موضوع للوعي في الآن نفسه.

وأما وايتهيد فإن المعرفة عنده عبارة عن " استيعاب "، وهو فعل شعوري يتم به الإمساك بالموضوع في معية، فكل شيء يستوعب كل شيء آخر في نظره، وهو أشد ديناميكية، من معية ألكسندر، لأن الوعي لدى وايتهيد يستولي أو يستوعب الأشياء، أو هو حالة استيعاب لها، ومعنى هذا أن أي شيء نستوعبه كأن بينه وبيننا معية في الوقت نفسه، وبذلك نكون قد عرفناه معرفة حقيقية أنه شيء حقيقي، ولذلك فان جان فال، لخص هذا كله « بأن المعرفة في الفلسفة المعاصرة تدل على "المعية" من الناحية الاستاتيكية، وتدل على الاستيعاب من الناحية الديناميكية، وعلى القصدية من الناحية الابستمولوجية »[1].

ويرى وايتهيد أن العالم يتكوّن من أحداث لا من أشياء، وكل حدث من أحداثه هو إدراك Perception، وكذلك العقل والمادة لا يسميّهما جوهرين، وإنما هما عنده سلسلة من أحداث، كما أن العقل ليس ظاهرة ثانوية من ظواهر المادة، ويمكن القول بأن واقعية وايتهيد واقعية جديدة تقوم على الإدراك، وأن مذهبه واقعي واحدي ابستمولوجيا يقوم على تساوي الأفكار والأشياء بخلاف الواقعية النقدية التي تأخذ بالثنائية في المعرفة، فتميز بين الأفكار والأشياء، ولا توحد بينهما.

ومن أشهر وجوه الواقعية الجديدة G. E. Moore(1873 - 1958م)، ورسل (1872 - 1970م) من فلاسفة كمبردج، يرى مور أن المثاليين فشلوا في التمييز بين فعل الوعي في الإدراك، وموضوع هذا الوعي، ولكنه بقى متمسكا بأن الحقيقة هي عبارة عن مطابقة الفكرة مع الواقع، ويميز بين أي نشاط عقلي، أو صورة من صور التنبه وموضوعه، بين فعل الانتباه في الإدراك، وموضوعه، بين الوعي، وموضوعه، كما ميز في الإدراك بين المعطي الحسّي (الشيء) والإحساس به، وبقي قلقا في العلاقة بين المعطى الحسي، والأشياء الفيزيقية، وقال : بأن المعطى الحسي هو عبارة عن أجزاء لسطح الأشياء الفيزيقية، والإدراك فهم مباشر، فالمعطى الحسّي هو الذي يقع إدراكه عندما نرى الأشياء، وأن الواقع الذي نعرفه مستقل عن عقولنا، ولا حاجة لأن يكون الموضوع قائما في الوعي باستمرار، وقد رفض المثالية التي ترى أننا لا نعرف سوى محتوى الوعي، أو الأفكار، ولا نعرف العالم المستقل عن الذوات.

ويرى مور ورسل معا أن الواقع الخارجي موجود حقيقي، ولكن لا نعرفه مباشرة، وإنما نعرف المعطيات الحسية فحسب، ويدل الاستقراء التجريبي على أن المعطيات الحسية تقوم على أساس وجود موضوعاتها كيانات مستقلة، وليس لدينا برهان مباشر عليها، فالمعطيات الحسية تقوم بيننا وبين موضوعاتها، وإن كان رسّل غير رأيه في وجود موضوع المعرفة باستقلال عن

الذات، وجاء بالنظرية الذرية التي بمقتضاها يتكون العالم من معطيات حسية مترابطة فيما بينها، وأصبحت المعطيات الحسية عنده مستقلة عن الذات، وليست وقائع نفسية، وهي التي يتكوّن منها العالم الخارجي، وكان رسل مثاليا ثم تأثر بمور، وأصبح واقعيا، وقوام الفلسفة عنده هو تحليل القضايا وأدى اهتمامه بالمنطق إلى عنايته باللغة أيضا، وأهم مسألة عنده في نظرية المعرفة هي التمييز بين المعرفة عن طريق التعرّف Acquaintance، والمعرفة عن طريق الوصف Description، ونظرية التعرّف هي فكرة مور في الفهم المباشر، ويرى رسل أن كل معرفة ترتد إلى معرفة التعرّف، لأن هذا اللون من المعرفة يستحيل فيه الخطأ، فأنت إذا لقيت شخصا وجها لوجه، وعرفت أنه فلان، فكيف يتسرب إليك الخطأ ؟ أو إذا واجهت الكعبة أمامك في المسجد الحرام فكيف يتسرب إليك الخطأ في ذلك، فالمعطى الحسي، ومعطى التذكر، وتعرف الذات نفسها، ومعرفة الكلي Universal هذه كلها أمثلة للتعرّف، أما الأشياء الفيزيقية فلا تعرفها إلا بالوصف، والخطأ فيها ممكن، وكل قضية تقدر على فهمها يجب أن تكون من العناصر التي تكون معرفتها بالتعرّف، أي أن المعرفة بالوصف ترتد في نهاية الأمر إلى المعرفة بالتعرّف، فالأشياء الفيزيقية مثلا ترجع إلى المعطى الحسي، وإذا كانت غير مدركة فإنها ترجع إلى الجمع بين المعطى الحسّي وما يسميه رسل بـ (Sensibilia)[1] أي المعطى الحسي الواقع، وما يمكن الإحساس به، فهذه الأشياء تعتبر بناءات منطقية مصدرها المعطى الحسي، فهي عبارة عن حزم من المعطيات الحسية Sensibilia أي ما يمكن الإحساس به[2]، ومن الناحية المنطقية فإن الأشياء الفيزيقية ليست سوى أوصاف مقنّعة، أو متنكرة، وبقي رسل يدافع عن نظرية التطابق مع الخارج باعتباره معيارا للحقيقة، كما عاد إلى القول

---

1. D.W. Hamlyn, " Epistemology, History of , " In Encyclopedia of Philosophy, Vol. 3. P.35.

2. نعرف معرفة وصفية إذا كان موضوع هذه المعرفة شيئا نعرف خصائصه، وهذه الخصائص معروفة لدينا بالتعرف لا بالوصف وأن هذا الشيء ينتمي إلى هذه الخصائص أو تنتمي إليه، لا أكثر، ولو لم نعرفه بالتعرف بحضوره أمامنا.

بالنظرية الذرية. متأثرا في ذلك بزميله فتجنشتين، وكان يرى أن القضايا الرياضية تركيبية ثم تراجع، وذهب إلى أنها تحليلية، متأثرا بفريجه Gottlob Frege, (1848 - 1925م) في رده الرياضيات إلى المنطق، بإسنادها إلى عدد قليل من مسلمات منطقية خالصة، ولكن فيما يرى D.W. Hamlyn فإن هذا يشير إلى فشل رسل الذريع في حسبانه الرياضيات منطقا.

والخلاصة أن المعرفة عنده ليست مباشرة، والذي نعرفه مباشرة إنما هو المعطيات الحسية، أما الموضوعات الخارجية الفيزيقية فلا نصل إلى معرفتها معرفة مباشرة، فالمعطيات هي التي يتكون منها العالم الخارجي، فالعالم إذن قوامه معطيات حسية مترابطة فيما بينها[1]، ورسل أقرب إلى المادية منه إلى غيرها، وإن لم يصرح بذلك، ويرى نفسه محايدا، فلا يقول بأصالة المادة، ولا بأصالة الفكرة.

أما الوضعية المنطقية وهي واقعية وتجريبية أيضا، فترى أن التجربة الحسية هي معيار كل ماله معنى، من القضايا التجريبية، وأن مبدأ التحقق هو الذي يفصل في هذه المشكلة، إلا أن القضايا الصورية أي القضايا المنطقية والرياضية هي قضايا لا تخبرنا عن الواقع الخارجي، ومن ثم فهي تحصيل حاصل، وصدقها يقوم على اتساق الفكر مع نفسه، لا مع الواقع الخارجي، وتكاد هذه المدرسة تقدس التحليل المنطقي الصارم، كما أنها تعني بالعلم وقضاياه، أشد عناية، أكثر من الواقعية الجديدة، بل إن الوضعية المنطقية تكاد تحصر الفلسفة كلها في تحليل القضايا العلمية، وأصبح منهج الفلسفة هو عينه منهج العلم، ومن أهم الشخصيات التي تعني بهذا التحليل الصارم فتجنشتين (1889 - 1951م) الذي يرى أن المنطق لا صلة له بالواقع، ولا يخبرنا عنه، وإنما هو تحصيل حاصل، ومعرفة صورية محضة، أما الذي يخبرنا عن الواقع فهي العلوم الطبيعية، وما تنتهي إليه من قضايا تجريبية،

---

1. بوشنسكي، المرجع السابق ص 89.

وأما مشكلات الفلسفة فهي فارغة من المعنى وليس لها حل، لأن مصدر المعرفة الوحيد هو الحس في نظره، ونظر الوضعيين المنطقيين، ولكن يختلفون عن التجريبيين الذين يرون أن المنطق والرياضيات ذاتها مشتقان من الحس، أي أنها قضايا بعدية، إلا أن الوضعيين يرون أنها قبلية، لم تؤخذ من التجربة، ومعنى القضية عندهم يقوم على منهج التحقق، على أن يكون هذا التحقق بين الذوات، ويثبت ذلك بأكثر من شخص لتتحقق الموضوعية، ومعنى هذا أنه لا يمكن التحقق إلا من القضايا الحسية، أما ما عداها من القضايا الأخلاقية، والجمالية والميتافيزيقية فهي قضايا فارغة غير ذات معنى، واتخذ فتجنشتين اللغة العادية واستعمالاتها، وفحص هذه الاستعمالات التي وضعت فيها العبارات، واللغة الأخرى غير العادية ترجع إلى هذه، لأنها صورة للحياة، وينبغي معالجتها باعتبارها كذلك، وانتقد المعطى الحسّي، ومحاولة بناء لغة خاصة لفقدانها شرطا أساسيا في اللغة وهي أنها عامة مشتركة، كما استعمل : Gilbert, Ryle (1900 - 1976م) اللغة العادية لوضع خريطة جغرافية للمفاهيم العقلية مثل : العقل، والإرادة، وقاوم فكرة المعطى الحسّي، وأهم استعمال لهذه اللغة العادية الآن هو من أجل مواجهة الشك، ومقاومته، ومصدر هذا التيار اللغوي هو جامعة أكسفورد.

ويمكن أن تبدأ المعرفة من قضايا أساسية يبنى عليها غيرها من القضايا مما سماه رودولف كارناب Carnap, Rudolf (1891 - 1970) بالقضايا المراسيمية أو البروتوكولية التي تكون في المخابر والمراصد العلمية، فيمكن أن تكون القضية الأساسية للمشاهد للظاهرة (ظ)، في الزمن (ز)، في المكان (م) صورة رمزية لذلك، لكن اختلف أعضاء هذه المدرسة في هذا المبدأ الذي لا يمكن التحقق منه هو نفسه، بمبدأ آخر، لأنه ليس من القضايا الصورية، ولا التجريبية، فيصبح لا معنى له، وإن كان بعضهم جعله مجرد توصية، ونظرية المعنى كما قلنا، تقوم على أن القضية إذا كانت قابلة للتحقق منها تجريبيا (القضية العلمية التجريبية) فلها معنى، وإذا كانت قابلة للتحقق عقليا،

(القضية الصورية المنطقية أو الرياضية) فلها معنى أيضا، لكنه تحصيل حاصل، لا يأتينا بشيء جديد، وإنما القضية تكرار لما هو متضمن فيها لا غير، أما إذا كانت القضية تنتمي إلى القضايا الميتافيزيقية فهي لا معنى لها، ولا يمكن التحقق منها، ولهذا فهي قضية مزيفة لا معنى لها.

إلا أن موريتز شليك Moritz, Schlick (1882 - 1956م) فسّر مبدأ التحقق بالمواجهة المباشرة للتجربة، لأنه يقول بنظرية المطابقة في نظرية المعرفة، وأما Ayer,A. (1915 - 1989م) وهو من أركان هذه المدرسة، فإنه يصنف القضايا إلى قضايا أساسية قاعدية، وهي التي اختبرت، وثبتت بالتجربة المباشرة بدقة، وهي عنده مطلقة، وغير قابلة للتصحيح كأنها معصومة، وإلى قضايا أخرى تابعة تختبر بطريق غير مباشر، يتم بناؤها على الأولى، في نظام متماسك متسق، وهو ظواهري بمعنى ما، يرى أن العبارات حول الأشياء الفيزيقية ترتد إلى عبارات حول التجربة الحسية، وكذلك Otto Neurath (1882 - 1945م) فإنه يرى أن القضايا البروتوكولية تحدد باتساقها مع قضايا أخرى تكوّن لغة العلم.

ويرى الوضعيون المنطقيون عامة أن الموضوع الوحيد في تجاربنا هو المعطى الحسي، أو الإحساس، أما مشكلة الواقع الخارجي، فإنها خارجة عن نطاقنا تماما، لأننا لا نلقى مباشرة إلا الإحساسات، وما عدا ذلك من أشياء خارجة عن الإحساس، فهي أشياء لا يمكن أن تخضع لمبدأ التحقق، فلا نستطيع أن نخرج من جلودنا لننفذ إلى الواقع الخارجي الذي لا سبيل لنا للنفاذ إليه واختراقه مباشرة، فالواقع الخارجي زائف.

ويمكن القول بأن الوضعية المنطقية أصبحت الآن شيئا أتى عليه الزمن، ومن اتباعها عندنا الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود الذي دافع عنها دفاعا مجيدا بعد أن تبناها، وناضل من أجل المنهج العلمي والتجربة والوضوح الفكري، وألف في ذلك عدة مؤلفات معروفة، ومن أشد خصومها الأستاذ

كتور يحيى هويدي، والأستاذ محمد ثابت الفندي الذي هاجمها هجوما فا وسماها : « اللافلسفة » ووصفها بأنها لا تعدو أن تكون مماحكات لية، وجدلا لغويا عقيما، تحاكي التدقيقات اللفظية، والتعريفات المنطقية العصور الوسطى المسيحية، وحسبها مرضا أصاب الفلسفة، وساق نقد Wa البريطاني في كتابه : الميتافيزيقا[1] ويرى أن هذا كله من أجل : ستبعاد الميتافيزيقا الانطولوجية التي أكدت وجود الله سبحانه، وحدوث الم، وحرية الإرادة، وخلود النفس، وكل القيم التي من أجلها عاش الإنسان، اهد، وانتهى بهم الأمر إلى اعتبارها مرضا لغويا في العقل يجب الشفاء منه منطق، ولكن الله شفا منهم الفلسفة »[2] وأنهى كتابه بقوله : «ليست لها أية جة بناءة، ومن ثم فلا تفضي إلى أية استنارة، والله اعلم، والحمد لله رب المين»[3]

ولهذا نجد الفيلسوف كارل بوبر Karl Popper (1902 - ؟) يرى أن مفتاح م العلم ليس في التحقق، والإثبات، وإنما هو في الإبطال والرفض، وليس ا، نظرية في المعنى، وإنما هو معيار نميز به بين العلم والميتافيزيقا عميمات العلم لا تقبل التحقق نظرا لصورتها، ولكنها قابلة للتحدي لإبطال، لأن العلم قائم على منهج الافتراض الاستنباطي، وغاية العلم هو نع الفروض وضعا جريئا واضحا، واستنباط النتائج التي تخضع لاختبار ارم، ونقد قوي، ويبدو أن نظريته تميل إلى لون من ألوان الشك، لاعتقاده أن ضل ما يقوى عليه العالم هو فرض الفروض واختبارها اختبارا شديدا، ذا هو طريق تطوير العلم، أما الحقيقة في ذاتها فلا نستطيع أن نصل إليها قل إنها مجرد وهم، أنى لنا أن نصل إليه ؟ وقد هاجم المدرسة الوضعية

أصدره سنة 1962، انظر محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت 19، ص 189.

محمد ثابت الفندي، المرجع نفسه، ص 272.

المصدر نفسه، ص 273.

المنطقية هجوما عنيفا، وحسب أن التحليل المنطقي للغة وتوضيح العبارات ومعانيها وما إلى ذلك من تحديد المصطلحات واعتبار ذلك هو الفلسفة ليس له أي قيمة فلسفية ولا علمية، وجعل المنهج واحدا مشتركا بين كل أنواع المعارف، وليس تقنية ضيقة محددة، وهذا المنهج المفتوح هو الذي يطور المعرفة والعلم ويتقدم بهما، ومفتاح منهجه هو النقد، نقد الحلول باستمرار لإظهار ما يمكن أن يكون فيها من أخطاء، لدحضها وهكذا يصبح النقد هو محور تقدم المعرفة بما في ذلك الفلسفة، ومن أهم مؤلفاته «منطق الكشف العلمي»[1] وكتاب «الحدوس الافتراضية، والتفنيدات»[2]، و«المعرفة الموضوعية تناول تطوري »[3] و «الواقعية وغاية العلم »[4] و «الواقعية والعلم»[5]، ويمكن القول بأنه قلب وضع الابستمولوجيا ومبادئها الكلاسيكية واقترح منهجا جديدا، ونظرية للمعرفة جديدة، وأتى بمبادئ جديدة، فالمعرفة عنده موضوعية وينبغي تحريرها من كل بعد ذاتي، فلا تتصل بعقلانية معتقداتنا، وإنما تتعلق بالعبارات الكلية أو النظريات وكيف يمكن قبولها أو رفضها أي أن المعرفة لا تتكوّن من حالة عقلية أو شعورية مما هو من اختصاص علم النفس، وإنما المعرفة تتكون من أفكار علمية وفلسفية مما تختزنه المؤلفات والعقول الألكترونية وكل النظريات التي وقعت صياغتها في عبارات لغوية، فموضوع المعرفة هو كل الموضوعات القابلة للنقد المستقلة عن الذات، والقابلية للنقد هي ما يميز المعرفة الموضوعية عن الذاتية، وخطإ نظرية المعرفة منذ أرسطو إلى فريجه أنها تعتبر المعرفة علاقة بين الذوات وموضوعات المعرفة وسمّى رسل ذلك بالاعتقاد Belief وحكما : Judgment، أي أنها تدور حول

1. صدر بالألمانية أول مرة سنة 1933، ثم ترجم إلى الإنجليزية سنة 1959.
2. صدر سنة 1963 بالإنجليزية.
3. صدر سنة 1972.
4. صدر سنة 1983.
5. صدر سنة 1990.

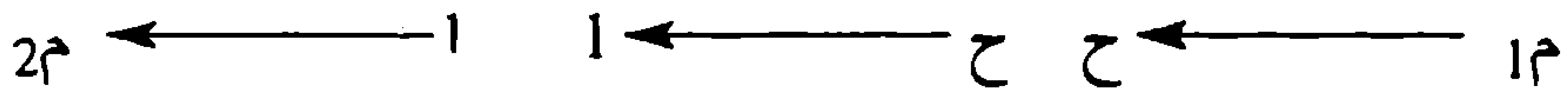
اعتقادات الذات وأصولها النفسية مما هو يدخل ضمن علم النفس أكثر مما يدخل في المنطق، فالمعرفة عنده بناء موضوعي منقطع الصلة بالذات، فالعالم "يحاول" أن يفكر في مشكلة "ب" مثلا أو "يحاول" إجراء اختبار تجريبي لـ "ب" أو "يحاول" أن يستخرج النتائج من "ب" ولا يقال إن العالم "يعتقد" في "ب" ولا أنه "يعرف" "ب" أو "يشك" في "ب". أي أنه لا يعنى بالشك أو الاعتقاد في الخطإ، وإذا كان هدف العلم إعطاء شرح مقنع لهذا العالم من حولنا فإن صدق الخبر عنه ذو أهمية بالغة ولذلك جعل من "اللاصدق أو التكذيب " عمودا فقريا لمنطق العلم، وتمسك بنظرية الصدق التي جاء بها ألفرد تارسكي.Tarski, A (1902 - ؟) الذي يرى أن العبارة : " الثلج أبيض" تطابق الواقع إذا - وفقط إذا - ما كان الثلج أبيض فعلا في الواقع الخارجي. فهناك مستويان من اللغة، اللغة الشيئية التي تتعلق بالوقائع فتعبّر عن موضوعات البحث الخارجية مباشرة وهي لغة العلم، والمستوى الثاني هو مستوى اللغة الشارحة وهي لا شأن لها بالأشياء والموضوعات مباشرة وإنما هي شرح للمستوى الأول وهي فلسفة العلم، وهذا التطابق بين العبارات والموضوعات هو الموضوعية في المعرفة، فمكان المعرفة من الناحية العملية هو العالم الفيزيقي ومكانها النظري هو كتب العلم، أو ما يسميه بوبر بالعالم 3، ذلك أنه يقسم العالم من الناحية الميتافيزيقية إلى ثلاثة عوالم :

1- العالم 1 هو العالم المادي " الفيزيقي ".

2- العالم 2 هو العالم الذاتي أي عالم الوعي والحالات العقلية، والإدراكات والاعتقادات وغيرها من الحالات النفسية.

3- العالم 3 هو عالم المحتوى الموضوعي للفكر مثل الفلسفة والعلم، والآداب والفنون، وهذا العالم هو الذي نجد فيه المشكلات ومحاولات حلولها، والفروض ونقدها مما يوجد في الكتب والمتاحف، وموضوع الابستمولوجيا أو المعرفة يتمثل في هذا العالم لا في غيره. والعالم 2 هو الذي يربط بين العالم 1 والعالم

3 فهو يدرك العالم 1 إدراكا حسيا، وله أثر كبير على العالم 1 فيغيره بما يكمن في العالم 3، والعالم 2، إذن هو الذي يستخرج النظرية ومنها القوة التقنية ويقوم بتطبيقها على العالم 1، وهذه النظرية ابتكار من ابتكارات پوپر في نظرية المعرفة، وهو يرفض الواحدية والثنائية وأتي بموقف تعددي، حل به مشكلة الثنائية : العقل والمادة، فجعل العالم 2 رابطا بين العالم 1 والعالم 3، ويمثل العالم الأخير موضوعية المعرفة بطريقة واضحة فهو نتاج نشاط الإنسان مباشرة إلا أنه بعد أن ينتجها تستقل عنه، والمعرفة إن هي إلا نشاط لحل المشاكل، وحل المشاكل يبدأ أولا بالشعور بالمشكلة ولنرمز إليها بـ (م1) ثم تأتي خطوة حل اختباري لها ولنرمز إليها بـ (ح ح) ثم تأتي مرحلة النقد لهذا الحل ومناقشته لاستبعاد الأخطاء منه ولنرمز له بـ (11) وبعد استبعاد الخطأ يحدث موقف جديد، وفيه مشكلة جديدة ولنرمز إليها بـ (م2) بحيث تكون الصيغة هكذا :



وهذه صورة المنهج الذي يمكن انطباقه على أية محاولة للبحث العلمي أو الفلسفي فالمعرفة تتطور في حلقات متتالية، وهكذا أكد أن المنهج النقدي هو الذي يمكن الباحثين من التنبه للأخطاء وتفاديها، وأن هذا المنهج يمثل وحدة مشتركة بين كل الأبحاث[1]، ولا يتخذ تقنيات ضيقة لا تنطبق إلا على موضوع محدد.

وتذهب المدرسة الجدلية التي من أعضائها Gonseth Ferdinand (1890؟) إلى أن المعرفة جدلية، تعتمد على قواعد مؤقتة، وعلى الوعي الجماعي بين الدارسين في كل عصر، بمعنى أنه لا يوجد معيار مطلق للحقيقة، كما لا يوجد منطق مطلق، وإنما المنطق متعدد النظم، وعلينا أن نختار منها ما يفيدنا، وتتشبث هذه المدرسة بالمنهج العلمي كما فعلت الوضعية المنطقية[2].

---

1. يمني طريف الخولي، فلسفة كارل پوپر، منهج العلم... منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989، ص 100.

2. بوشنسكي، المرجع السابق، ص 201.

وينبغي أن نشير إلى أن المدرسة الجشطلية من مدارس علم النفس، ونظريتها في الإدراك باعتباره كليا، لا تفرق فيه بين المادة والصورة، لأن الصورة موجودة باستمرار في الأشياء، ولا يفرضها العقل عليها، كما يذهب إلى ذلك كنط، ويلاحظ جان فال أن هذه النظرية تشبه إلى حد ما، ما ذهب إليه هوابتهيد.

أما الوجودية فان كيركجارد (1813 - 1855م) يذهب إلى أن المعرفة حقيقة ذاتية ووجودية، فهو لا يعرف الحقيقة إلا إذا أصبحت حياة في ذاته يعيشها، ويقول: « إن توتر كياني عندما اتصل بما هو كائن هو معيار الحقيقة» ويقصد بذلك ما يظهر لدى الفرد من التوتر عندما يواجه موضوعا يتحمس له، ويفكر فيه، ويتعلق به، وهو عندما يقول إن الحقيقة هي الموضوع نفسه كما ينكشف للعقل، يناقض قوله: إن الحقيقة شيء ذاتي، فهي بهذا شيء موضوعي أيضا، فالحقيقة عنده علاقة، فالذاتي لا يبدو إلا إزاء موضوع، والحقيقة لا تتأكد إلا في علاقتها بواقع.

ويبدو أن الوجدان أو الشعور عنده هو المقولة الأساسية في المعرفة، وليست المعرفة مقولة منطقية صارمة، أما هيدجر (1889 - 1976م) فيرى أن الواقع هو الذي يهب نفسه في المعرفة، وينكشف فيها، فالحقيقة إنما تتكشف ولا تصنع، ولا تقبل أي تعريف، فأنت تحيا المعرفة في التجربة، وتعيش الحقيقة قبل أن تفكر فيها فالتجربة تكشف الغطاء عنها، والإنسان بحريته يبقى منفتحا للوجود، فالحرية انفتاح على الحقيقة، وما هية الحقيقة حرية، ونحن الذين نميط اللثام عنها، ونكشف سترها، ويرى سارتر أن الوعي لا يوجد إلا بمقدار ما يظهر لنفسه، إنه ظاهر خالص، فهو في المعرفة يحيل إلى ما هو هنالك، إلى الموضوع المعروف، أما الوعي ذاته فهو لا شيء، سوى أن يكون المعروف حاضرا أمامه، والمعروف حاضر أمام الوجدان الذي هو لا شيء، والغريب أن الذات أو الوعي وهو اللاشيء، به توجد الأشياء، إنها حضور، حضور الذات أمام نفسها، أو الوعي نفسه فهي على مسافة، أو على بعد، وانشقاق، أو مشاقة، وهذا هو مرض الوجود، وهو العدم، أما الموجود في ذاته

فلا معنى له، فهو لا معقول، وعماء، ولكنه إذا حضر أمام الوعي أعطاه معنى، فإذا أضاءته معرفتي وعقلته أضحى عالما لذاتي ومعقولا، وظاهرا لي، وهذا الظاهر هو الوجود الحقيقي، فهو إذن من صنع وجدانه، وإنشائه، لأنه مشروع إنساني يضفي عليه معنى مشروعه، ولا يظل هذا الوجود مستقلا عنه، وعن معرفته إياه، فتصبح المعرفة مع الوجود، أي أن الوجود ظواهر معرفية، وما يظهر في المعرفة هو الوجود أيضا، فهو هنا كأنه ينطق باسم كنط الذي ذهب إلى أن العقل يضع موضوعه وينشئه بفعالية، وليست المعرفة تقبلا سلبيا، كما يرى التجريبيون أو العقليون، فالظواهر لديه هي الموضوع الوحيد للمعرفة لا تتجاوزه،[1] « ونظريتنا في الظواهر أحلت محل واقع الأشياء، موضوعية الظواهر»[2] فليس هناك إلا ظواهر الوجود، والوجود معطى، ولأن وجودنا ليس منفصلا عن العالم كما يرى هيدجر بفكرته عن «الوجود في العالم» وإن كان الوعي كما يرى سارتر يضع فاصلا بينه والعالم، ويظهر نفسه لنفسه، فالوعي دال على فاصل باستمرار كما يدل على وجود في حضرة الأشياء، لأنه يؤكد نفسه باعتبار أنه ليس هو الأشياء، ومع ذلك فهو لابد أن يتصل بها، وقد وصف الوعي بأنه بمثابة «منحدر زلق، لا يمكن أن نقف فيه دون أن نرغم على الارتماء على الأشياء الأخرى»[3].

ويمكن القول بأن الوجوديين لم يضيفوا شيئا ذا بال في نظرية المعرفة، سلموا بوجود الأشياء الخارجية وعنوا بوصف الشعور. أما في العالم الإسلامي المعاصر فإن محمد إقبال (ت 1938م) جمع في نظريته للمعرفة بين الحدس والعقل لأن أحدهما يكمل الآخر، فالحدس رؤية مباشرة، ولكن العقل يقوم بوظيفة النقد، فعل الحدس لا يعدو مجرد شعور غامض، لا يلبث العقل أن يزيل غشاوته، وقد تأثر بجلال الدين الرومي الصوفي المشهور،

1. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص 237.

2. سارتر، الوجود والعدم، باريس، جاليمار، 1943 (بالفرنسية) ص 1، انظر محمد ثابت الفندي، المرجع السابق، ص 237.

3. جان فال، طريق الفيلسوف، ص 313.

أثرا بالغا، ويرى أن ما يحدّث به القلب لا يكذب أبدا إذا فسر على وجهه صحيح، وقد ظهرت الواقعية المناهضة للمثالية في بلاد إيران يمثلها علامة السيد محمد حسين الطباطبائي (1321 - 1402هـ) والشهيد مرتضى مطهري، فقد ألف الطباطبائي في الفلسفة والعلوم الإسلامية، وأهم مؤلفاته فلسفية أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»[1] و «بداية الحكمة»[2]، و«نهاية حكمة»[3] وصرح بغايته في كتاب « أسس الفلسفة والمذهب الواقعي» الشهيد طهري من أنه «يوضح أمهات المسائل الفلسفية (...) واستفيد في هذا كتاب من التحقيقات القيمة للفلسفة الإسلامية خلال ألف عام من عمرها، استفيد أيضا فيه من تحقيقات علماء أوربا العظام، واستعرضنا فيه لمسائل التي تحظى بالأهمية في الفلسفة القديمة والمسائل التي هي جديرة البحث في الفلسفة الحديثة، وسوف تلاحظ ضمن هذا الكتاب بعض لمسائل التي لم يتقدم بحثها لا في الفلسفة القديمة، ولا في الفلسفة الحديثة ثل معظم المسائل الواردة في المقالة الخامسة، ومثل المسائل المدرجة في لمقالة السادسة، وفي المقالة السادسة تم تناول جهاز الإدراك، والتمييز التفكيك بين الإدراكات الحقيقية، والإدراكات الاعتبارية بالنقد والتمحيص شكل لم يسبق له مثيل، وأوضحنا فيها هوية الإدراكات الاعتبارية وموقعها حيث استطعنا فصلها عن الفلسفة (...) واستفدنا أيضا في الموقع المناسب ن النظريات العلمية الحديثة»[4] أما كتابا : «البداية» و « النهاية » فهما متنان ن المتون التي تدرس في الحوزات العلمية. وهو أي الحكيم الطباطبائي من

. ألفه بالفارسية وترجمه إلى العربية محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، يروت 1408هـ/1988م. وطبع منه جزءان فقط في ترجمته العربية لحد الآن.

. شرحه علي رباني كلبيكاني، « إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة » وترجمه إلى العربية حمد شقير، دار الهادي، بيروت 1416هـ - 1996م رأينا الجزء الأول منه فقط وقد نشر بلغته أصلية سنة 1390هـ.

. نشر سنة 1395هـ.

. أسس الفلسفة، ج1، ص 22 - 23.

أنصار الفلسفة المتعالية للشيرازي (ملا صدرا)، وجمع بين المنهج الصدرائي والمنهج السينوي، استعمل أسلوب البرهان في مؤلفاته وتجنب المسائل الذوقية، وميز بين العلوم الحقيقية والاعتبارية، واستعان بمنهج التجربة والحس، ورفض من يستعمل المنهج الحسي والتجربة لإنكار الحقائق غير الحسية، كما رفض استعمال منهج البرهان العقلي المحض في حقل المشكلات التجريبية العلمية، وأنكر الطباطبائي وصاحبه مطهري المثالية، وكانا على صلة واضحة بالفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وأول كتاب ترجم إلى الفارسية من الفلسفة الأوربية كتاب « مقال في المنهج » لديكارت منذ مائة سنة، ويرى مطهري أن الفلاسفة الإسلاميين عامة يذهبون في المعرفة إلى أن الإنسان يولد صفحة بيضاء وله استعداد ثم تبدأ المعرفة بالإدراك الحسي للجزئيات ثم الإدراكات الكلية العقلية وأنهم يرون أن جميع التصورات البديهية العقلية يجردها العقل وينتزعها من المعاني الحسية[1] واستشهد في هذا برأي الرازي (ت 606هـ) في تفسير قوله تعالى : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾[2].

قال الرازي : « الإنسان خلق في مبدإ الفطرة خاليا عن معرفة الأشياء (...) والمعنى أن النفس الإنسانية لما كانت في أول الخلقة خالية عن المعارف والعلوم بالله، فالله أعطاه هذه الحواس ليتسفيد منها المعارف والعلوم من التصورات والتصديقات وهي إما أن تكون بديهية، وإما أن تكون كسبية، وأن الحق في هذا هو أن العلوم البديهية لم تكن حاصلة في النفوس ثم حصلت بعد عدمها بإعانة الحواس التي هي السمع والبصر[3]»، وأوضح أن الإسلاميين بينوا لنا ما لم يبينه أرسطو نفسه فيما يتعلق بالبديهيات فإنها لم ترد مباشرة من

---

1. أسس الفلسفة، ج2، ص 18.
2. النحل / 78.
3. تفسير الرازي، المجلد 5، ص 500، انظر أسس الفلسفة، ج2، ص 20.

طريق الحواس إلى الذهن وإنما قام الذهن بنشاط خاص لانتزاع المعاني الكلية من الصور المحسوسة مثل الكل أعظم من الجزء، والمتناقضان لا يجتمعان، ومثل مفهوم الوجود، والعدم، والوحدة والكثرة، وغيرها من المفاهيم العامة، وهي تختلف عن المفاهيم الكلية التي تصدق على مواردها من المحسوسات مثل الإنسان والفرس، واستشهد في ذلك كله بكلام صدر المتألهين[1] لأن نشاط الذهن الإنساني يقوم بنوع خاص من الانتزاع يسميه بالانتزاع الاعتباري أو الاعتبار، وهو الذي ينتزع أغلب هذه المفاهيم العامة التي هي أكثر عموما مثل الوجود والعدم، والواجب والامكان، بحيث تظهر في الذهن بنشاطه الخاص بعد ظهور المفاهيم الخاصة كمفهوم الإنسان والشجرة وما إلى ذلك، فهي ليست فطرية بمعنى أنها جاهزة في الذهن أو أنه يبدعها إبداعا ابتداء ولا أنها ذاتية للعقل، وإنما حصلت للعقل بصورة تدريجية بانتزاع العقل إياها من الصور المحسوسة[2]، وبهذا فهو ينكر وجود التصورات الفطرية، والمقصود بالتصورات الفطرية هنا التصورات أو الإدراكات التي هي من الخواص الذاتية للعقل، ولا تستند إلى غيره بأي شكل من الأشكال على النحو الذي يراه ديكارت مثلا أو أفلاطون من قبله أو كنط من بعدهما، ويرى الطباطبائي أن الفارابي وابن سينا ليسا من العقليين بهذا المعنى أي أنهما لا يقولان بالتصورات أو الأفكار الفطرية المفردة الخالية من الحكم، وأما الأحكام أو ما يسميه الإسلاميون بالعلوم التصديقية التي تربط التصورات بعضها ببعض كقولك الثلج أبيض، فهي في نظره خارجة عن النزاع فيما يقول مطهري، لأن الحكم ليس سوى نشاط ذهني خالص، ولا يمكن أن يزعم زاعم بأن الحكم يرد إلى الذهن بإحدى الحواس، لأن النسبة أو العلاقة بين الموضوع والمحمول ليست موجودة في الخارج باستقلال عن الموضوع والمحمول، فهذه العلاقة لا ترد إلى الذهن عن طريق الحواس « ولكن علماءنا يعتقدون أن جميع المقولات تحصل

1. المصدر نفسه، ص 18 - 19.
2. المصدر نفسه، ص 34.

بالتدريج وتبدأ من المحسوسات، وجميع المدركات حتى البديهيات الأولية تتوقف بشكل مّا على المحسوسات[1]، فواقعية المطهري ترى أن العلوم والإدراكات كلها ترجع إلى الحس، ولكن هذا في مورد التصورات والمفاهيم القابلة للانطباق على المحسوسات من قبيل مفهوم الإنسان والشجر، والمقدار، والشكل واللون[2]، ويصوغ قضية عامة في هذا المجال وهي «أن كل علم حصولي، فهو مسبوق بعلم شهودي حضوري»[3]، ويقصد بالعلم الحصولي كما أشرنا من قبل، العلم الذي فيه فاصل بين المعرفة والموضوع بحيث تجد هنا ثنائية واضحة مثل قولك : «رأيت وردة» أي أصبحت لك عنها صورة، فالصورة شيء والوردة شيء آخر في الخارج، بحيث تكون الصورة في هذه الإدراكات مطابقة للواقعيات الخارجية والعلم صورة في الذهن، والمعلوم لنا شيء موجود في الخارج باستقلال عن ذهننا، أما العلم الحضوري فهو هوية لا فاصل فيها، ولا اثنينية، بحيث تكون حقيقة المعرفة، وحقيقة الموضوع واحدة، فيدرك العارف ذات الموضوع الواقعي دون وساطة صورة ذهنية، مثل أن تشعر بمتعة، أو بألم، فتدرك هذه الحالات إدراكا مباشرا دون وساطة صورة ذهنية، فأنت إذا أردت شيئا، فإن إرادتك هذه تدركها مباشرة، تدركها حضوريا، أي أنك تدرك إرادتك، كما تدرك أيضا جميع الوقائع النفسية من إدراكية وشوقية مثل العواطف والأفكار، والتذكر والاستدلال، أما إذا أدركت شيئا خارجيا أي خارج ذاتك فأنت تدركه إدراكا حصوليا أي بواسطة إحدى قوى النفس، وهي الخيال الذي ينقل إليك صورة ذلك الواقع الخارجي، بعد وصول المعطيات الحسية إلى الخيال، فالعلم الحصولي يحصل بجهاز الذهن في إدراكه، أما الحضوري فهو في غنى عن أية وسيلة، كإدراكك لذاتك وأحوالك الباطنة، ولكن لابد من التمييز هنا بين

---

1. المصدر نفسه، ص 35.
2. المصدر نفسه، ص 44 - 45.
3. المصدر نفسه، ص 39.

إدراكك الحالة الباطنة نفسها كاللذة والألم، وإدراك صور لها، فإذا أخذت في التأمل الباطني لإدراك صور للحالات النفسية، فهذا يصبح علما حصوليا، أي تصبح لك تصورات لذلك كله، فهناك إذن فرق بين تصورك لذاتك (الأنا) وشعورك بها، فالأول حصولي، والثاني حضوري بحيث يكون العالم والمعلوم فيها واحدا، أي وجود هوية بين العارف والمعروف، بين الذات والموضوع، وهكذا فإن المعرفة منها ما هي معرفة حضورية شهودية حدسية، وهي المعرفة التي يحضر فيها عين الموضوع أو الواقع لدى العارف كمعرفة النفس لذاتها بذاتها، ومعرفتها بحالاتها الباطنة الذهنية والوجدانية، ومنها معرفة حصولية وهي التي لا يحضر فيها واقع الموضوع عند الذات العارفة مباشرة وإنما يحصل فيها على صورة للموضوع مثل معرفة الإنسان للموضوعات الخارجية من الناس والأشياء، فكل معارفنا عن العالم الخارجي هي من قبيل المعرفة الحصولية، وهنا نجد الإشارة إلى نظرية المعرفة العلّية أي المعرفة الحاصلة بتأثير الأشياء الخارجية التي هي علة في حصولها بوسيلة المعطيات الحسية، وخاصة المعرفة عند الإسلاميين، فإنما هي الانكشاف، فالعلم يكشف الخارج، فالكاشفية هي خاصية العلم، ويرى مطهري أنه لا يشك في أن نفس ما في الذهن، لا شيء آخر، له واقع خارجي، وينبغي أن نستثني في العلم الحضوري النشاطات العصبية في المخ، والجهاز العصبي فإنها لا تُدرَك بالعلم الحضوري، وإنما تدرك من دراسات علماء البيولوجيا والأعصاب والفسيولوجيا، واكتشافاتهم.

6- الحقيقة

إذا كان غرض المعرفة الوصول إلى الحقيقة، فما هي الحقيقة إذن ؟ وما هو معيارها ؟ وهل يكون ما نحسه ونتعقله مطابقا للواقع ونفس الأمر ؟

قد ترادف الحقيقة «الصحة» و «الصدق» فالقضية العقلية إذا طابقت الواقع فإنها تسمى بالقضية الصادقة أو الحقيقية، أما الخطأ فيرادف البطلان والكذب في الاصطلاح الفلسفي وأما الواقع فهو غالبا الواقع

الخارجي، فالإسلاميون عموما يقصدون به الواقع ونفس الأمر، ويطلقون الحقيقة على الإدراك المطابق للواقع، فإذا قلت : « الأرض مستديرة، أو أن 3 × 3 = 9 فهاتان القضيتان صادقتان وحقيقيتان، وإذا قلت : الإنسان يمشي على أربع، أو 3 × 3 = 10 فهاتان قضيتان مخطئتان أو كاذبتان، فالحقيقة لها وجود، وليست وهما، وإدراك الخطإ في حد ذاته دليل على وجود الحقيقة التي بمقتضاها أدركنا الخطأ، لأن الخطأ لا يصحح بخطإ آخر، ولأن خاصة العلم إنما هي « الكاشفية » في اصطلاح فلاسفة الإسلام، كما أن هنالك وسيلة للكشف عن الحقيقة، والتمييز بينها وبين البطلان، وهي المنطق، كما يرى الإسلاميون أن الشيء الواحد لا يكون حقيقة وخطأ في آن واحد، أو صادقا وكاذبا في الوقت نفسه، سواء كانت من الحقائق التجريبية أو العقلية، أو التاريخية، فإذا قلت الأرض تدور حول الشمس، أو قلت : كان أرسطو تلميذا لأفلاطون، أو 7 × 7 = 49 أو أن « الدور باطل » فإنها قضايا صادقة لا تتغير، وأما الزعم بأن الحقيقة العلمية تتغير، فإن تفسير ذلك يرجع إلى أن آراء العلماء ورؤيتهم هي التي تتغير، لا الحقيقة في ذاتها، فالأرض مثلا مستديرة وهذه حقيقة موضوعية، ولا يمكن أن تصبح مربعة الشكل، أو مستديرة ومربعة في آن واحد، فالحقيقة دائمة، وليست مؤقتة، وإنما رأي العلماء ورؤيتهم هي التي يمكن أن تكون مؤقتة، أما إذا كان الواقع نفسه يتغير، وليس ثابتا، كقولك : السحاب يغشى المدينة اليوم، فهذا التغير لا شأن له بموضوع ثبات الحقيقة، أو تغيرها، في الفلسفة، لأن الحقيقة إذا كانت هي مطابقة المفاهيم للأمر الخارجي، فإن هذه المطابقة لا تكون مؤقتة، لأن المؤقت والمحدود بالزمن هو الواقع الخارجي، وليس مطابقة المفهوم الذهني لذلك الواقع الخارجي[1]، فإذا قلت : كان أرسطو تلميذا لأفلاطون، فأفلاطون

---

1 . المصدر نفسه، ج 1، ص ص 174 - 175 . ولكن هناك من الوقائع الخارجية ما يكون مستمراً دائماً في الطبيعة كقولك : المادة متحركة ويقصد القدماء بدوام القضايا أو ضرورتها، هذا النوع من الدوام، وهذا شيء آخر غير موضوعنا .

وأرسطو باعتبارهما جزئين من الطبيعة متغيران، ودراسة أرسطو على أفلاطون تتعلق بفترة زمنية محدودة، ولكن هذه الحقيقة وهي تتلمذ أرسطو على أفلاطون صادقة دائما أبدا، ومطابقة لواقعها دائما، وهي حقيقة صادقة في كل زمان، ولا يأتي زمان معين يقول أهل ذلك الزمان إن أرسطو لم يتتلمذ على أفلاطون، وهذا ينطبق على جميع الحقائق الرياضية والفلسفية والطبيعية، سواء كان الواقع الخارجي متغيرا أم لا، ولكن يخرج من ذلك العلوم الاعتبارية كالقوانين والمسائل الأخلاقية والاجتماعية مما يتبع وضع المشرّعين لها، وليس له مصداق خارجي، فيمكن أن تعتبر ظاهرة أخلاقية أو اجتماعية حقيقة في وقت، وغير حقيقة في وقت آخر بتغير الظروف، وما إلى ذلك من الحقائق الاجتماعية، والاحتمالية، أما الحقائق اليقينية فهي دائمة، وكذلك الحقائق التجريبية العلمية لا تفيد اليقين لأنها استقرائية، والاستقرائية لا تزيد على كونها احتمالية، ولذلك يمكن أن تكون وقتية، ولا مانع من اعتبارها قوانين علمية ما لم يقم دليل على بطلانها.

وإذا فسّرت الحقيقة تفسيرا آخر غير المطابقة، فانها يمكن أن تتغير، فإذا أخذنا بتفسير أوجست كونت : Auguste Comte (1798 - 1857م) مثلا، بأنها: «الفكرة التي تتفق عليها العقول في عصر ما» فإنها تصبح متغيرة ولا دوام لها، أما إذا قلنا بهذه الحقيقة وهي «أن زوايا المثلث على فرض أن الأرض مسطحة تساوي 180 درجة» فهذا صادق أبدا، أيضا كما قلنا في تلمذة أرسطو على أفلاطون، وإنما كانت القوانين العلمية التجريبية غير يقينية، لأنها لا برهان عليها سوى نتائجها العملية، وليست النتائج العملية برهانا قاطعا على ذلك.

كما يرى الإسلاميون أن الحقيقة مطلقة وليست نسبية، لأن العقل له قدرة إجمالا على إدراك الحقيقة أي إدراك ماهية الأشياء بطريقة مطلقة في الموضوعات التي يصدر فيها حكمه عن يقين، مثل الحقائق الرياضية، أما

النسبية الفيزيائية فلا علاقة لها بالنسبية الفلسفية، لأن العلماء الفيزيائيين يعتبرون الوقائع والظواهر الفزيائية نسبية، أما الفلسفة فشأنها شأن آخر[1]، وبالجملة فإن الحقيقة من الناحية الفلسفية عند الإسلاميين هي مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، ويذهب أغلب الفلاسفة القدماء إلى هذه النظرية في الحقيقة وهي المطابقة، أو أنها نسخة، بما في ذلك أفلاطون وأرسطو وديكارت، فالماهيات والمعقولات التي في أذهاننا ليست سوى نماذج وتمثلات لما في الخارج من أشياء وصور مطابقة لها تماما، وهذا لا يراه العقليون فحسب بل إن الحقيقة عند التجريبيين أنفسهم كهيوم هي مجرد مطابقة المعنى الذهني للواقع الخارجي، كما تطابق الصورة أصلها، إلى أن جاء كنط فقوّضها[2] وجعل العقل عاملا من عوامل إنشاء المعرفة، فالأشياء تدور حول العقل ليعرفها، ولا يدور العقل حولها.

7- نظريات الحقيقة

7-1 المطابقة

وإذا كان الإسلاميون يتمسكون بأن الحقيقة هي مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان أي المطابقة بين الصور الذهنية والواقع، فإن هذا التعريف للحقيقة يشترك فيه معهم كثير من الفلاسفة القدماء والمعاصرين. وإن كان بعض الفلاسفة يرون أن الحقيقة تبدو في العلاقة بين بعض العبارات أو القضايا المنطوقة أو المكتوبة والموضوعات التي في الخارج من موضوعات العالم، وتساءلوا عن طبيعة هذه العلاقة، وكيف تصف مجموعة من الأصوات أو العلامات، الشيء في الخارج، ولذلك فإن الفلاسفة لم يجدوا بدا من أن يلجأوا إلى المجاز للإجابة عن هذه العلاقة، فقالوا إن العبارة الصادقة هي التي تتطابق مع الواقع أو تصوّره، والمشكلة هنا كيف تستطيع عبارة مّا، وهي

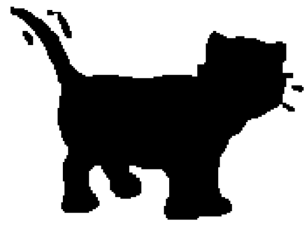
1. المصدر نفسه، ج 1، ص 192.
2. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص 182.

أمر لغوي أن تتطابق مع واقعة، أو شيء في الخارج ؟ فهل يمكن أن تكون هذه العبارة، أو تلك نسخة طبق الأصل للشيء الخارجي ؟ وكيف تقع هذه المطابقة فيما لا يطابق الواقع من العبارات السلبية أوالنافية ؟ إذْ لا يوجد لها ما يوازيها ويطابقها في الخارج، فهل تكون المطابقة مع ما لا وجود له ؟ أو مع ما هو غائب عن الوجود ؟ وكيف تتطابق القضايا الكلية، ولا يوجد كلي في الواقع ؟ وكذلك، كيف تتطابق القضايا الرياضية والأخلاقية ؟ وفي المطابقة إشكال آخر، وهو الغموض الذي يحيط بها، فكيف تصور العبارات واقعا ؟ فالعبارات في النظر الدقيق لا يمكن أن تكون صورة للواقع الخارجي، إذْ لا توجد فيها تلك الكيفيات المرئية، ولا وجود لأوجه التشابه في شكل العبارة مما يتطابق مع الصورة الحقيقية في الخارج، ولهذا فإن مفهوم التصوير، أو الصورة المطابقة يحتاج إلى مزيد من التوضيح. فما الذي يجعل الصورة مطابقة ؟ ولعل الذي نحتاج إليه في المطابقة ليس هو الصورة اللغوية، وإنما هو نظرية التمثيل Representation بحيث تكون العبارة أو الصورة تمثّل شيئا في العالم الخارجي، بحيث يكون هذا التمثيل يؤدي وظيفتين : يشير إلى مرجعه في الأشياء الخارجية من جهة، ومن أخرى يبلغ إلى الآخرين ما يكون عليه ذلك الشيء من صفات، فالمطابقة هنا تتوقف على ما عليه الشيء الخارجي، لا على مجرد طريقة تصورنا له، أو رؤيتنا إياه، أو على ما يرضينا، ويمكن القول بأن هذه الصورة أو تلك العبارة التي تزعم أنها تطابق الواقع الخارجي ليست سوى شبح ضئيل، أو صورة باهتة، وربما أمكن القول باستحالة هذه المقارنة[1] وبأن هذه النظرية في التمثيل لا تؤدي إلى أية نتيجة ذات بال.

ومن القائلين بهذه المطابقة من المعاصرين رسل (1918) وفتجنشتين (1922) في الفترة التي يذهبان فيها إلى المنطق الذرّي : Logical Atom وكذلك Austin، وكذلك أصحاب البراجماتزم، وخاصة بيرس (1877)، وديوي

1. O'Hear, Ibid, p. 90.

(1951) ووليم جيمس (1909) فإنهم يميلون إلى نظرية المطابقة كما يميلون أيضا إلى نظرية الاتساق، فحقيقة الاعتقاد تعتمد على مطابقته للواقع بالإضافة إلى التجربة عند فنجنشتين الذي يحدد الحقيقة بأنها مطابقة قضية ما لواقعة مّا في الخارج، والقضية مركب لغوي له جزئيات، والعالم مكّون من بسائط أو ذرات طبيعية في أوضاع مختلفة وهي الوقائع، ويرى أن القضية الذرية تطابقها واقعة في الخارج بحيث تكون القضية مرآة لها، فالمطابقة إذن تكمن في هذا البناء المتشابه في الشكل : Structural Isomorphism ولكن رسل أوقع نفسه في صعوبات في القضية التالية، حيث أشار إلى أنها تطابق واقعة سلبية، وهذا القبول لواقعة سالبة إشكال في حد ذاته، ووجّه نقده إلى هذه النظرية نظرية المطابقة، حيث إن المفتاح الرئيسي فيها وهو : فكرة المطابقة غير واضحة، حتى في أفضل حالاتها وهي التشابه في الشكل يتعرض لصعاب، فإذا قلت « القطط على يسار ذلك الرجل » (قضية)




فالواقعة لها طرفان، والقضية لها ثلاثة أطراف على الأقل، وفي حالات أخرى تكون صعوبات أخرى أقوى، فإذا قلت (أ) أحمر أو (أ) تزوج (ب) أو القطط على يمين الإنسان، فإن تأويل المطابقة باعتبارها المشابهة البنيوية في الشكل مرتبط أولا بنظرية البناء الأقصى للعالم، وثانيا بالنموذج اللغوي المثالي الواضح، الأمر الذي تتصف به النظرية الذرية المنطقية، غير أننا نجد Austin لم يبن فكرة المطابقة لا على الذرية الميتافيزيقية، ولا على اللغة المثالية، ولم يفسّر علاقة المطابقة في حدود تشابه البناء الشكلي بين القضية والواقعة، ولكن في حدود الاتفاق المحض، أو المواضعة والاصطلاح على ما بين الكلمات والعالم الخارجي[1].

---

1. Susan, Haack, Philosophy of Logics , Cambridge University Press. 1993, 93.

وبالرغم من هذا كله فانه يبدو من المستحيل أن نأخذ قطعة من الوجود أو العالم الخارجي لنقارنها بعباراتنا، لهذا الإشكال، رأى بعض الفلاسفة أن الحقيقة لا تقوم على المطابقة، لأنك إذا قلت : « الوردة في الحديقة » حقيقة، لأن العبارة مطابقة للواقع، أي أن الاعتقاد الصادق هو الذي يشبه الواقع، أي أن الاعتقاد هو صورة عقلية لقطعة من الواقع، وقد قنع الناس بهذا ، ولكن هذه الاعتقادات ليست صورا ، المقارنة غير ممكنة، لأن معنى المطابقة هي أن أخذ صورتي عن الوردة في الحديقة التي في ذهني وأقارنها في الوقت نفسه مع الوردة في الحديقة فالمقارنة غير ممكنة لأني لا أرى كيف أرى ! وتعريف الحقيقة بأنها مطابقة للواقع هو تعريف للحقيقة بأنها مطابقة للحقيقة، وهذا فيه دور، كما يرى المناطقة، والدور مستحيل، وكون الصورة تشبه الواقع أيضا فيه غموض، ولهذا ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الحقيقة ذاتية ونسبية.

2-7 الحقيقة نسبية

يذهب أصحاب هذه النظرية إلى القول بأنه لا توجد حقيقة، وإنما توجد آراء للناس مختلفة في شيء واحد، وكل رأي منها حو حقيقة بالنسبة للفرد، أو الجماعة الذين يعتقدونها، ولا توجد حقيقة مطلقة، وهذا ما يسمى بالنسبية، أو الذاتية أيضا، ويستند كثير من الناس إلى الذاتية عندما يخشون أن يبرهن غيرهم على فساد رأى عزيز لديهم، ويؤكدون ذلك، بما أنه لا يوجد فرد له رأي صحيح دون غيره، فرأيهم يستوي مع آراء الآخرين، ولذلك فهو معقول، مثل آرائهم، ولكن إذا أخلص الشخص للذاتية، فإنه لا يعتقد أن آراء المخالفين له جيدة، مثل رأيه، فلكي تعتقد أن رأيك صواب، فإنك بالضرورة تعتقد أن رأي مخالفك غير صحيح، ولذلك فان الذاتية غير مخلصة مع نفسها، كما أنها ليست متسقة، ولا متماسكة، وذلك لأنك إذا رأيت أنه لا يوجد رأي صادق صدقا مطلقا، فإنك، بالضرورة ترى بأن رأيا واحدا على الأقل هو صادق صدقا مطلقا (وهو رأيك)، فهذا مطلق واحد على الأقل يلزمك بالضرورة،

وهذا تناقض لأنك زعمت أنه لا يوجد صدق مطلق، فإذا كانت الذاتية صادقة فهي إذن كاذبة لتناقضها، وبعبارة أخرى فإن الذاتية ترى أن الآراء كلها متساوية في الصدق (نسبية) إذن نحن نقول : هناك رأي واحد مطلق، فالذاتية إذن باطلة متناقضة، فإذا كنت تعتقد أن آراء غيرك صادقة نسبيا، فأنت ترى أن رأيك صادق صدقا مطلقا، مثلا إذا اعتقدت أن الأرض كروية، واعتقد غيرك أنها مسطحة، فأنت إذن ترى أن رأيك حقيقة مطلقة، وإذا كنت تعتقد أن الأرض كروية وغيرك يراها مسطحة، فإن هذا لا يدل على أن الحقيقة نسبية تبعا لاختلاف الآراء، وذلك لأن الأرض لها حقيقة واحدة، من حيث الشكل، فلا تكون مستديرة ومسطحة معا في آن واحد، لأن حقيقتها واحدة وهي أنها مستديرة، وهذه حقيقة بقطع النظر عما يعتقده الناس خلافا لذلك.

ويقول وليم جيمس : إن الناس يعتقدون في القرون الماضية أن الأرض مسطحة، ونحن نعتقد اليوم أنها مستديرة إذن الحقيقة تغيرت، وأنت ربما تقتنع بهذا القول ويقتنع به غيرك أيضاً، ولكن حجة وليم جيمس باطلة تماما، فإن الذي تغير هو رأي الناس، لا حقيقة شكل الأرض، فالآراء إذن نسبية، والحقيقة مطلقة، لأن الأرض لا يمكن أن تكون مستديرة ومسطحة في آن واحد من حيث الشكل، والذي يهمنا هنا هو المنطق لا الجيولوجيا، فلا نحتاج إلى دليل كروية الأرض، لأنك إذا قلت أن الرأيين صحيحان فقد تناقضت مع نفسك تماما، وينبغي أن لا يلتبس المطلق هنا مع الدجماطيقي أو التعصب، لأن الاعتقاد يمكن أن يكون مخطئا لعدم عصمة الإنسان، كما ذكر الفيلسوف الأمريكي شارل بيرس، أما النسبية أو الذاتية فلا تقول بوجود الخطأ، فالآراء كلها صحيحة نسبيا، فلا واحد من الذاتيين، أو النسبيين يعتقد أن رأيه خطأ، فالذاتية متناقضة وباطلة، وإنما الآراء نسبية تبعا لاختلاف أصحابها، ولكن الحقيقة مطلقة[1] في ذاتها.

---

1. Max Hoccutt, First Philosophy, Wads Worth Publishing Company, Belmont California, 1980, P.38.

3-7 نظرية الاتساق

تعتبر نظرية الاتساق خاصة من خواص بناء النظام الميتافيزيقي، فما هو حقيقي تبعا لها هو الذي يتلاءم مع نظام ما، ويتفق معه بلا تناقض، وقد أخذ بهذه النظرية المثاليون أمثال هيجل، ولوطز Lotze (1817 - 1881م) وبرادلي Bradley (1846 - 1924م) وبعض المنطقيين الوضعيين الذين يرون أن اختبار الحقائق يقع أولا بإدراكها بالحس مباشرة، وأما ما عداها من العبارات فإن صدقها يعتمد على علاقاتها بعبارات أخرى، يفترض أنها حققت بالمواجهة المباشرة مع الواقع، أو الإدراك المباشر الذي يعتمد على المطابقة أساسا، فكأن الأساس الأول للاتساق هو المطابقة، ثم تبنى على تلك القضايا المحققة قضايا أخرى بحيث إذا اتسقت معها فإنها تصبح حقيقية، وإن كان الوضعي المنطقي Neurath, Otto (1882 - 1945م) أثار الشك حول هذا التحقق المباشر، وذهب إلى أن المعيار الوحيد للحقيقة يكمن في العلاقات بين الاعتقادات أنفسها، وتكييفها باستمرار في اعتقاد شامل، كما يقتضي الاتساق، ولذلك شبه Quine عمل Neurath بعملية إصلاح مجموعة من ألواح خشبية في حين أنك تطفو معها على البحر، فأنت تبنيها لوحة فلوحة، ولكن لا تستطيع أن تركبها دفعة واحدة، لأنه اعتمد على اختبار الحقائق باعتبارها منظومة تتطلب الاتساق والشمولية في مجموعة من الاعتقادات، ويتفق مع برادلي في أن نظرية الاتساق تقوم على إنكار أن يكون للمعرفة أي إدراك مباشر بحيث يؤخذ على أنه قاعدة لأحكام لا تقبل المراجعة أو التصحيح، ولهذا فان نظرية برادلي لها صلة وثيقة بمثاليته المطلقة، لأن الواقع عنده إنما هو كل موحد متسق في جوهره، وهذه مثالية واحدية واضحة، على عكس نظرية الكثرة في الذرية المنطقية لدى رسل، ويرى بعض النقاد أن نظرية الاتساق فيها دور منطقي إذا أخذت على أنها تعريف للحقيقة، أما إذا أخذت على أنها معيار للحقيقة فهي جيدة، وبهذا الاعتبار فإن معيار الحقيقة هو اتساقها مع حقائق أخرى، إذ ينبغي أن نميز بين تعريف الحقيقة ومعيارها،

فالتعريف يمدنا بمعنى الحقيقة أما المعيار فهو يمدنا بأداة اختبارها فيما إذا كانت حقيقة أم لا، ولذلك ينبغي التنبّه بدقة في نظريات المعرفة من حيث جهة كونها تعريفا، أو معيارا، ولذلك نجد رسل اتهم البراجماتيين بخلطهم بين تعريف الحقيقة، وبين معيارها، في حين يدعي البراجماتيون أن معنى الحقيقة إنما هو قائم على تطبيق معيار النجاح، ولذلك يقع خلاف بين الفلاسفة : هل المطابقة، والاتساق نظريتان متنافيتان، أم متكاملتان، فكأن المطابقة نظرية في تعريف الحقيقة، لأن الحقيقة كي تكون حقيقة فإنها تكون لشيء ما وهذا يتطلب المطابقة بين ما نراه حقيقة وذلك الشيء، في حين أن الاتساق يبدو أنه علاقة أو معيار اختبار الحقيقة ويرى Blanshard أن الحقيقة تقوم على التناسق وهو تعريف ومعيار في الوقت نفسه، وهذا يشير إلى وجود علاقة وثيقة بين المعيار، وما هو معيار له، أي الحقيقة، بينما يذهب برادلي إلى أن الاتساق معيار للحقيقة، إذ يعتقد في وجود رابط بين تناسق الاعتقادات وتطابقها مع الواقع، لأنه يرى أن الواقع متسق، وعلى كل حال، فإن الاتساق أو عدمه، ليس دليلا حاسما، موثوقا به، على الحقيقة أو البطلان، فإذا علمت أن ليلى أمينة ثم اتهمت بالسرقة، فأنت لا تصدق الاتهام لأنه لا يتسق مع ما عرف عنها من الأمانة، ولكن هذا ليس دليلا حاسما، على البراءة، وكذلك العكس، ومن النقد الذي وجّه إلى نظرية الاتساق أنها غير واضحة، وأنها تقوم على مجرد حدس الفيلسوف صاحب النظام الفلسفي المتسق، فإن نظام هيجل الفلسفي مثلا غامض فيما يتعلق بكون الصيرورة هي النتيجة المنطقية للصراع بين ما هو موجود وما هو غير موجود، وقد لا يكون مجرد اتساق فكرة مع مجموعة من الأفكار دليلا حاسما على صحتها، فقد تتسق مجموعتان من النظم، وتكونان مقبولتين من حيث التطبيق ولكنهما تنطويان على تناقض، مثل نظام نيوتن الفيزيقي، ونظام آينشتاين، فهما صالحان معا للتنبؤ بمجرى الطبيعة، فالمسألة تتوقف على الوقائع، لا على الاتساق، وكذلك القول في نظام بطليموس Patolemy، (القرن الثاني الميلادي)، ونظام كبرنيك

Copernicus, Nicolas (1473 - 1543م) فإنهما صالحان معا للتنبؤ (بالكسوف مثلا) وهما مختلفان تماما، إذْ ثبت بطلان نظرية بطليموس.

4-7 النظرية البراجماتية (العملية)

يجمع المذهب البراجماتي بين الاتساق، والتطابق، فالعمل هو طابع الحقيقة، ومبدأ البراجماتزم هو أن معنى مفهوم مّا هو أن يؤدي إلى نتائج عملية، أو تجريبية، التي تنتج عن تطبيقه العملي، يرى بيرس أن الحقيقة هي غاية أي بحث، وهذا الرأي اتفق عليه الذين يستعملون المنهج العلمي، فالاعتقاد الذي يكون في وضع يتيح له أن يعمل، هو حقيقة، فالمنهج العلمي يسمح بالوصول إلى حقيقة مستقرة، لا تقبل الشك، وهذا ما يؤدي إليه الواقع الذي هو مستقل عما يعتقده أي شخص، وهذا هو ما يحقق الإجماع أحيانا. ولذلك فإن الحقيقة تكون هي المطابقة لذلك الواقع، وهي النتائج العملية، والآثار الخارجية، وهي حقيقة تؤدي إلى الرضا، والاعتقاد فيها بسبب كونها مستقرة وآمنة من اضطراب الشك، حتى الحقائق الميتافيزيقية تثبت بهذا المعيار، فإذا كان الاعتقاد في الله مؤديا إلى تغيير سلوك المؤمن، فهذا الإيمان حق، وذلك هو معنى الألوهية. فالبراجماتزم توحّد بين المعنى، والمعيار، كما أن وليم جيمس يرى أن الاعتقادات الحقيقية هي التي تقبل الاختبار، أي التي تثبت عن طريق التجربة، فهو يتفق مع بيرس هنا، وإن كان بيرس واقعيا، وجيمس يميل إلى الاسمية، ويذهب F. C. S. Schiller (1864 - 1937م) إلى أن الحقيقة تصنع وتنمو، ويرى ديوي أن الحقيقة هي ما ثبت بمبرر، وأنها هي ما يؤهلها لأن تكون معرفة، ويبدو أن النجاح في التطبيق العملي هو معيار للحقيقة وليس تعريفا لها، فإذا أدت الاعتقادات إلى النجاح فهي حقيقة وصادقة، وما يعمل في التطبيق هو الحقيقة، أما الاعتقادات الصادقة نظريا والباطلة في التطبيق، فليست بحقيقة، قيمة الحقيقة تتعلق بالعمل، لأن معرفة الحقيقة هي في الأساس لإنجاز عمل، وتحقيق هدف،

فهذا المعيار أكثر صلاحية لمعرفة بطلان قضية مّا، ولو كانت متناسقة مع غيرها مما يبرهن على صدقها، فإذا فشل العمل، فالاعتقاد المرتبط به يحتمل أن يكون باطلا، لا العكس، فقد ينجح العمل، لا لكون الفكرة صادقة، ولكن لحظ أو مصادفة، فإذا كان الناس – مثلا – يعتقدون أنهم إذا طبّلوا وقت كسوف الشمس في بعض البلاد، فإن ذلك يؤدي إلى ذهاب الكسوف، فإذا صادف أن طبلوا وزال الكسوف فليس معنى ذلك أن التطبيل هو الذي أزال الكسوف فعلا، كما كان يظن قدماء الصينيين، ففي الغالب يذهب الكسوف، لكن ليس ذلك دليلا على صدق اعتقادهم، فالحقيقة لا تساوي النجاح في العمل دائما، وربما أمكن القول إن الحقيقة هي التي تؤدي إلى النجاح لأنها حقيقة، لأ أنها حقيقة لأنها نجحت، بل هي ناجحة لأنها حقيقة، فمجموع النتائج والآثار هو الموضوع الخارجي، ويعتقد ديوي أن المعرفة كلها أداة للعمل، وإنما هي تنمو وتتطور، بخلاف القدماء فإنهم ينظرون إلى الحقيقة نظرة سكونية، لأن الفكرة عندهم صادرة عن واقع خارجي، سواء كان الواقع هو المثل عند أفلاطون، أو هو الأشياء الخارجية عند أرسطو، فالحقيقة هنا تكون في المطابقة، أما البراجماتزم فإن الحقيقة تكون باعتبار وظيفتها، ولا تكون الحقيقة صفة ملازمة للفكرة، فكأن الحقيقة عندهم اختراع، لا اكتشاف كما قال برجسون[1].

5-7 نظرية المعنى

صاغ الفرد تارسكي Alfred Tarski (1902 – ؟) المنطقي البولندي نظرية معنى الحقيقة Semantic Theory of Truth في الثلاثينيات، واعتمد تحديده للمعنى على اللغة الصورية لا على اللغة الطبيعية، مستندا إلى رأي أرسطو في تعريف الحقيقة : أن تقول لما هو موجود ليس موجودا، أو تقول لما ليس موجودا إنه موجود، فهذا خطأ، في حين أنك إذا قلت لما هو موجود إنه

---

1. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص 191.

موجود، أو تقول لما هو ليس موجودا ليس موجودا، فهذا صدق، وتقوم نظرية تارسكي على صياغة هذا المعنى الذي أشار إليه أرسطو، فإذا قلت مثلا : «الثلج أبيض » فهذه العبارة تكون صادقة إذا كان، وإذا كان فقط الثلج أبيض، ونلاحظ أن العبارة مكررة مرتين، إحداهما وضعت بين علامتي تنصيص، والأخرى وضعت خارج القوسين، إذ يوجد فرق بين أن تقول : (1) الثلج أبيض وأن يقول زميلك مثلا « الثلج أبيض » فأنت في العبارة الأولى تثبت أن الثلج أبيض بنفسك وفي الثانية إذا قلتها بعد زميلك تكون فيها مجرد ناقل لما قاله صالح باستعمالك علامتي تنصيص، وقد تلافى تارسكي ما كان من درر في نظرية التطابق هذه، وليكون ذلك أكثر وضوحا، لاحظ العبارة التالية : " Weiss Schnee Ist " وهي عبارة ألمانية صادقة إذا كان، وإذا كان فقط الثلج أبيض فاستعمال العبارة الألمانية التي يمكن أن لا تفهمها، ترجمت إلى العربية، فأنت الآن فهمت صدق هذه العبارة، وتفادى تارسكي أيضا الدور الذي في التطابق بأن ميز بين سوضوع اللغة أو اللغة الشيئية، واللغة الشارحة، فاللغة الشيئية هي العبارة الألمانية، واللغة الشارحة هي العبارة العربية التي هي ترجمة لها، وصدق العبارة (اللغة الشيئية) حدد باستعمال اللغة الشارحة، وإذا كانت العبارة في لغة واحدة، فإن ما بين القوسين هو اللغة الشيئية وما ليس بين القوسين هو اللغة الشارحة، وتمتاز نظرية تارسكي بأنها واضحة، ودقيقة، وهذا هو معنى التطابق في الحقيقة، ولكن يمكن الاعتراض على هذه الصيغة في تحديد الحقيقة بأنها لم تشر إلى المعيار الذي نميز به بين الحقيقة والخطإ، فليس هذا التعريف سوى عرض لما نعرفه، إنها مجرد تعريف للحقيقة وليس في ذلك بيان للمعيار، فإذا أردنا أن نعرف المعيار فيجب البحث عن شيء آخر، وهذه الصياغة لها منفعة كبيرة في المنطق، لأنها جاءت بحلول لمتناقضات مثل التناقض الذي جاء به Epimendis الكريتي الذي قال : كل الكريتيين كذابون، وهو نفسه كريتي، فإذا كان كاذبا في عبارته هذه، فهو مؤكد لصدقها، وإذا كان صادقا، فالعبارة كاذبة، وإذا كان كاذبا فهو ليس كاذبا، وإذا كان صادقا، فهو

كاذب، ومن ثم لما كان الأمر إما أن يكون كاذبا أو صادقا فهو هنا صادق وكاذب معا، إلا أن هذا يتعارض مع مبدإ منطقي، وهو مبدأ الثالث المرفوع، الذي مفاده أن القضية إما أن تكون صادقة، وإما أن تكون كاذبة، ولا تكون صادقة وكاذبة معا، فهذه النظرية حلت مشكلا متناقضا، تأمّل ما يلي :

(1) هذه القضية كاذبة

فهذه القضية كاذبة إذا كانت صادقة، وهي صادقة إذا كانت كاذبة، افرض أنها صادقة إذن إنه من الصدق القول بأن هذه العبارة كاذبة، إذن هذه العبارة كاذبة إذا كانت صادقة، افرض الآن أنها كاذبة إذن إنه من الكذب القول بأن هذه العبارة كاذبة، ومعنى هذا أنها صادقة، لذلك فإن العبارة صادقة إذا كانت كاذبة، إذن إذا كانت العبارة إما أن تكون صادقة أو كاذبة فهي صادقة وكاذبة معا، وهذا يتعارض مع مبدإ الثالث المرفوع، ومع مبدإ عدم التناقض، ولذلك فقد قوّضت هذه النظرية هذين المبدأين، وهو تقويض لأساس أصيل من أسس المنطق، وحل تارسكي هذا الاشكال، وقال إن العبارة السابقة ليست عبارة تماما، ولا ينطبق عليها مبدأ الثالث المرفوع، ولا مبدأ عدم التناقض، فهي خلط لا نحوي للكلمات، ومن ثم فليست صادقة ولا كاذبة، أي لا معنى لها مثل هذه الجملة : « هذه العبارة كاذبة » أو « المربع صادق » فلا معنى لهذا كله، ولذلك لا يكون صادقا ولا كاذبا[1].

غير أنه يمكن القول أيضا بأن تعريف تارسكي للحقيقة فيه تكرار، وتافه، فكأنه جعل شرط الحقيقة هي العبارة نفسها التي تعقبها، فما هو المفيد في هذا التعريف إذن؟ إن تعريف الحقيقة بيّن لنا قاعدة مجموعة من الكلمات وبنائها، وكيف تدل أجزاء هذه العبارة على مشاركتها في معاني ما لا نهاية له من العبارات، وهذا ليس سهلا ولا هيّنا، وبيّن أن هذا المعنى هو نفسه في جميع اللغات، ولهذا وصفت هذه النظرية بأنها محايدة فلسفيا، ليست مفسرة ولا مأولة كما فعلت النظريات الأخرى، البراجماتية، والتطابق والاتساق،

---

1. Max, Hocutt, Ibid. p. 42.

فالذي يجب علينا في النهاية هو فحص المعرفة، وما يؤهلنا لأن نزعم أننا نعرف، فإذا فعلنا ذلك، فإننا نجد أن هنالك شيئا مفيدا في كوننا نفكر أن ما نعرفه إنما وصلنا إليه بالنفاذ المباشر إلى الواقع المستقل عن العقل، مما يجعلنا نقترح أن نظرية المطابقة الساذجة للحقيقة تعطينا على الأقل قيادة في أبحاثنا الحالية.

6-7 نظرية التكرار

ذهب إلى هذه النظرية E.P. Ramsey (1927) في سياق فقرة صغيرة في مناقشته لتحليل الاعتقاد، والحكم، وهو يرى أن قولك : الثلج أبيض صادق، ولا يحتاج إلى زيادة وصف صادق، مادامت القضية ثابتة، لأن هذا لا يعدو أن يكون نوعا من الخلط اللغوي، واللغو، إذْ يمكن حذف قولك : صادق أو كاذب، عقب قضية مّا، دون أن يؤدي ذلك إلى فقدان المعنى، اللهم إلا إذا كان القصد من ذلك التأكيد، أو دعت إليه أسباب ترجع إلى الأسلوب.

8- الشــك

ألا نكون مخطئين أحيانا في زعمنا أننا نعرف شيئا مّا ؟ كان العلماء والناس يعتقدون أن الأرض مسطحة، كما كانوا يعتقدون أن الصعود إلى القمر خرافة أو خيال، ونحن الآن نرى أنه لا يمكن السير في الزمان إلى الماضي، ومن يدري ماذا يحدث مستقبلا ؟ تبدو لك العصا المستقيمة، في الماء معوجة، ويظهر ذلك العشب نهارا أخضر، وليلا أسود، أو رماديا، يبدو لك الشيء الكبير عن بعد صغيرا، وإذا كنت في الصحراء يتراءى لك سراب فتحسبه ماء، حتى إذا جئته لم تجده شيئا، وأنت تلاحقه بلا جدوى، ولا تقتصر هذه الأخطاء على الحواس وحدها، ولكن تتجاوز ذلك إلى المخ، والأعصاب إذا تعرضت لتنبيه يقوم به جرّاح، وفي الأحلام ترى أشياء لا وجود لها في الواقع، والعلم الطبيعي نفسه لا ينجو من هذه الشلوك، فقد ترى نجما بعيدا جداً، تأتيك منه حزمة ضوء، فتعتقد أن هذا النجم الذي تراه الآن

موجود، مع أنه قد يكون قد انطفأ وفني، وما وصل إليك من الومضة الضوئية، إنما بدأت سيرها منذ آلاف السنين، ولم تصلك إلا حين وقعت عيناك عليها، بل إن رؤيتك لطاولة أمامك حينما تصلك منها إحساسات لا تكاد تراها حتى تكون الطاولة نفسها القريبة منك قد تغيرت، وأنت لا تشعر، فتغير الشيء يتم في زمن قصير، وقد يختفي تماما، إذن نحن لا نعرف الأشياء على ما هي عليه، ولكن على حسب ما تبدو لنا، بل إن النظرية الخاصة بالموجات الضوئية، وعملية فسيولوجيا التجربة الإدراكية توفر مقدّمات للشك، وتهب حججا للشكاك، وقد وجد الشك في الفلسفة من قديم بل كان منبعا من منابع التفلسف، ودافعا من دوافعه، وبه تفجر الفكر الفلسفي، ومضى في طريقه بدقة ووضوح وتحقيق، ولذلك فان كلمة Skepticism تدل في اللغة اليونانية على البحث لاكتشاف الحقيقة، شك بعض الفلاسفة في الحس دون العقل مثل بارمنيدس، وبعضهم في العقل وفي الحس مثل هرقليطس، وأوغل آخرون في الشك إلى أن وقعوا في التوقف عن الحكم تماما، بل التزموا الصمت كما فعل Pyrrhon (360-270 ق.م) لتحقيق السكينة وسلام العقل Ataraxia والتخلص من التحير، والقلق الذي يؤدي إليه الحكم، فلا يثبت الشاك ولا ينفي، وهذا هو الشك المطلق ولا خلاص منه بالنسبة لصاحبه، ومرض عضال لا علاج له، كما وقع السفسطائيون في الشك، ورأوا أن الحقائق فردية نسبية، تختلف باختلاف الأفراد «فالإنسان مقياس الأشياء جميعا» فيما يقول بروتاجوراس، فما يبدو لك حقيقة فهو عندك حقيقة، وما يبدو لغيرك حقيقة فهو حقيقة بالنسبة له، واستمر الشك عند Ansideme الكريتي وسكتوس امبريكوس (القرن الثاني الميلادي) وأتباع أفلاطون من أصحاب الأكاديمية الجديدة، ومالوا إلى قبول ما هو أكثر احتمالا من الحقائق المتعارضة، ولم يروا تعليق الأحكام، كما رأى الميغاريون الذين أنكروا إمكانية الحكم العقلي، وجاء الغزالي فوقع في الشك ثم جعله منهجيا في كتابه المنقذ من الضلال، وعبّر عن ذلك في آخر كتابه ميزان العمل، وقال : «من لم يشك لم ينظر، ومن لم

ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال» فخرج من الشك إلى اليقين، وجاء ديكارت فاصطنع الشك المنهجي للوصول إلى اليقين أيضا، وتوالى الشك في مختلف صوره نجده - مثلا - لدى Montaigne (1592 - 1533م) وهيوم ورينان : Ernest Renan (1823 - 1892م) وأناتول فرانس France Anatole (1844 - 1924م)، ولم يكن شكهم مطلقا، بل يمكن أن تطلق عليهم « اللاأدرية » مثل ما فعل كنط الذي نفى إمكانية الميتافيزيقا بالعقل النظري الخالص، وإن أثبتها بالضمير الخلقي، فالشك الفلسفي بصفة عامة هو الذي لا يقصد به الشك في ذاته، وإنما دفع إليه التطلع إلى اليقين كما فعل ديكارت، الذي دفعه شكه إلى يقين قاطع، فكان الشك إذن موقفا مؤقتا يعقبه اليقين، أما كنط فقد رأى أن عالم إمكان المعرفة إنما هو عالم الظواهر، أما الجواهر في حد ذاتها، أو ما وراء الظواهر من الحقائق الميتافيزيقية كوجود اللّه، وخلود النفس، وجوهر العالم، فإنها لا تدرك بالعقل النظري الخالص، فهذا عالم لا يمكن معرفته، وكذلك سبنسر Spencer, Herbert (1820 - 1903م) والصوفية عموما يشكون في العقل وقدرته على المعرفة، ويلجأون إلى نوع خاص من المعرفة وهي المعرفة عن طريق الحدس أو الذوق، والشك يتحدى العقليين كما يتحدى التجريبيين من أصحاب النظرية القطعية في المعرفة، أما اللاهوت السلبي فهو معرفة للّه معرفة تنفي ما ليس هو، وما لا يلبق به تعالى، وهذا ما يسمى عند المتكلمين الإسلاميين بالتنزيه، وبصفات السلوب، فيقولون مثلا إنه ليس جوهرا، ولا متحيزا، ولا في مكان، ولا في زمان، «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» لأن الألوهية تتجاوز فهم الإنسان، فكل ما خطر ببالك فاللّه بخلاف ذلك، وفي عصرنا هذا أحدث تقدم العلم الفيزيائي في نظرية ميكانيكا الكم شكّا في معرفتنا العادية، فإذا رأينا كوبا ملوّنا مثلا فان العلم يرى أن قولنا : « كوب ملوّن » لا معنى له، لأن العلم يقرر أن الكوب مكوّن من ذرات لا لون لها كما أشار إلى ذلك، Willfrid Sellars فهل نرفض الرأي المشترك في اللون، ونأخذ بما يقوله العلم ؟ فهذه الأمثلة

وغيرها سواء وافقنا عليها أم لم نوافق تشكل خاصية أساسية لأغلب صور الشك، الفلسفي ولذلك فإن التحرر من الشك ذو أهمية بالغة في الفلسفة، فالشك في الحواس، وفي المعرفة عن طريق الإدراك الحسي، والمشاهدة، وفي معرفة الأشياء وخصائصها بوسيلة الحواس يتحدى المعرفة الحسية بالرغم من اعتقادنا أن الإدراك الحسي هو أحسن مصدر للمعرفة، ولكن الشكاك ينكرون اعتقادنا في الإدراك باعتباره مكوّنا للمعرفة، ومؤسسا لها، وإن كانوا لا ينكرون أن بعض إدراكاتنا وما يترتب عليها من اعتقادات أمور صحيحة، وهذا الإنكار الذي يتحدى المعرفة هو في الواقع فتح للبحث، ودعوة للنقد، والتمحيص، والتأكد من المعرفة بزيادة أخذ الحيطة، والحذر من الوقوع في الأخطاء، ويمكن النظر في حجة الشكاك في ضوء العقل والتجربة، لأن الاعتقادات لا تكون دوما مبررة تبريرا تامّا، ومن هنا وجد الشكاك منفذا للشك فيها، والواقع أن الشك في الحواس يتحدى الاعتقاد الإنساني في معرفته، ذلك أننا نحصل على المعرفة عن العالم الخارجي حولنا بواسطة تجربة الحواس بالمشاهدة والإدراك، ونحن لا نفحص عادة كل ما لدينا من إدراكات فإذا قلت مثلا، « هذه تفاحة » فلا أجدني في حاجة إلى تبرير هذا الحكم، عادة، وآخذ بهذا الحكم على أنه واقعة واضحة لا تحتاج إلى تبرير، باعتبارها تجربة حسية مباشرة، وكذلك إذا رأيت وردة حمراء فإن تجربة الرؤية كافية لتبرير هذا الحكم، فاعتقد في مظهر الوردة الحمراء ولا أتكلف دليلا على ذلك عادة، ولكن هل هذا تبرير كاف، لأن يكون إدراكي مبررا تبريرا تاما للاعتقادات المبنية، عليه ؟ أسباب الشك قائمة من ناحية نسبية المشاهدة، وموقع المشاهد، فقد ترى أنت شيئا أحمر، ويراه غيرك أخضر مثلا، فافرض أن الشيء الذي أمامك هو أبيض فعلا، ولكن كان مغطى بشريحة من البلاستيك شفافة حمراء من جهة شخص، وبشريحة بلاستيكية أخرى شفافة خضراء من جهتك، وإذا كان كلاكما لم يعرف هذا الأمر فإن كلا منكما يعتقد أن ما يراه هو الصحيح، فما يدركه الشخص إذن يتوقف على تنوع

العوامل المتغيرة من موقع المشاهد، والنور، وظروف المشاهدة وما أشبه ذلك، وهذا يدل على أن أي اعتقاد إدراكي، يمكن أن يتطرق إليه الخطأ، وإذا كان الشخص عرضة في اعتقاده الإدراكي لأن يخطى دون أن يعلم بخطئه، ودون أن يدري أن اعتقاده غير صحيح، وأنه يمكن أن يخطئ في تجربته على هذا النحو أو ذاك، إذن هذا الشخص تنقصه المعرفة الصحيحة، ولا يقال في معرفته إنها مبرهن عليها برهنة تامة، إذْ لا يقال في الشخص إنه عارف إلا إذا كانت معرفته، لا تخطئ ولكن يبقى الخطأ ممكنا دائما، وهذا ما يؤدي حقا إلى الشك في مثل هذه الإدراكات وما يترتب عليها من معارف، بل قد نرى أشياء لها خواص محسوسة، وهي لا وجود لها أصلا، كما في الهلوسة، وخلاصة حجة الشكاك :

1- نحن نخطئ أحيانا في إدراكاتنا.

2- وإذا كنا أحيانا نخطئ في إدراكاتنا إذن فمن المنطقي غالبا إمكان أن تكون إدراكاتنا خطأ.

3- وإذا كان من المنطقي غالبا إمكان أن تكون إدراكتنا خطأ، إذن نحن لا نعرف أي واحد من إدراكاتنا يكون صحيحا، ومن ثم :

4- فنحن لا نعرف أيّا من إدراكاتنا يكون صحيحا.

ويمكن الرد على حجة الشكاك بأن بعض الأخطاء ليست دليلا على أننا نخطئ دائما أو غالبا، ويجيب الشكاك بأنه إذا كنا في بعض الأحيان نخطئ في إدراكاتنا إذن من المنطقي غالبا إمكان أن تكون هذه الإدراكات مخطئة، والأخطر من ذلك أننا لا نميز بين التجربة الإدراكية الصادقة والمخطئة ذاتيا.

ويمكن القول بأن الشك في الحياة العامة شك صحّي إذا قصد به اختبار أسس المزاعم، ولكنه غير عملي أن نشك في كل شيء من الأمور التي اعتدنا أن نثق فيها، من أقوال الآخرين، وتصرفاتهم، فإن المجتمع لا يؤدي وظيفته

دون هذه الثقة التي تجعلنا نعتقد أن غالبية الناس ثقاة، وأن أغلب المعلومات موثوق بها في أغلب الأحيان، ولكن هناك حالات يبدو من الضروري التأكد منها، أو من المناسب فحصها كما يفعل القاضي في فحص الأدلة والبيّنات مما يؤدي إلى تحمل المسؤولية، وكما يفعل الموظف في البنك من عدّ كل المبالغ التي يتسلمها أو يسلمها، والشك في الفلسفة هو دراسة الأدلة واستعمالها للبرهنة أيضا، وهو من أهم ما تقوم به الابستمولوجيا في تحديد كيف نكون متأكدين من أن الوسائل التي نستعملها لكسب المعرفة مناسبة.

ومن أقوى الطرق لبيان ذلك المطلوب هو أن ننظر بعناية إلى تحديات الشكاك لطريقتنا في اكتساب المعرفة، إذْ يزعم الشكاك أننا لا نقدر أن نعرف أي شيء، فلا شيء يعرف عندهم، وهذا طابع سيء، ومتشائم، لأنه إذا كنا لا نعرف شيئا إطلاقا فنحن لا نستطيع أن نعرف بأننا لا نعرف، وهكذا فإن هذا الزعم متناقض مع نفسه، إلا أن الشك في صورته المعقولة هو تحد موجه للمعرفة في صورة طلب التبرير لدعم تلك المعرفة، لأن بعض التبريرات قد لا تكون مناسبة أو غير واضحة لدعم تلك المعرفة، ولهذا يمكن النظر إلى الشك فلسفيا على أنه يقصد منه إثبات جهلنا، أو عجزنا عن المعرفة، أو أن تبريراتنا للمعرفة بأي وجه كانت إنما هي عرضة للنقد، وإذا كان الشك يقصد منه أننا لا نعرف هذه المسألة أو تلك فإنه يكون إيجابيا، لأنه يدعو إلى ضرورة إثبات المبرر الصحيح، مما يجعلنا نراجع أنفسنا ونشك نحن أيضا من أجل التأكد، فنأخذ في مراجعة أدلتنا. وأما إذا زعم أصحاب الشك أننا لا نعرف شيئا إطلاقا، فهذا كما قلنا تناقض، ولذلك فإن موقف النظرية النسبية لاحظ ما بين القطعية والشكاك من صراع فخطأهما جميعا في فكرة الحقيقة، وقد استغلت المذاهب الشكية بعض الوقائع النفسية في كيفية اكتساب المعرفة : في إدراكها، وفي تذكرها، وفي الاستدلال عليها وأرادت أن تهدد ثقتنا بها، وذلك مثل الشك في طبيعة الإدراك، ومثل القابلية العادية لأن يخطئ الإنسان، واستغلوا أيضا بعض الحالات النفسية مثل الحلم، والوهم، وغير ذلك مما

يمكن من الناحية الذاتية أن لا نميز بينها والحالات المناسبة السوية لاكتساب المعرفة، استغل الشكاك إذن هذه الاعتبارات، وطالبوا بالإجابة عن مسألة مهمة وهي درجات الثقة التي نحن مؤهلون لأن نضعها في معاييرنا في طريقة اكتساب المعرفة، وهذا كما قلنا يواجه العقليين والتجريبيين، ويتحداهم جميعا، فيضع الشكاك أمامهم جميعا إمكانية الوقوع في الخطإ والوهم، مما يكوّن تحديا واضحا لهم وخاصة التجريبيين في مسألة الإدراك الحسي، معتمدين على حجج مثل الوهم والحلم، والخطأ الناشئ عن كوننا غير معصومين، ولذلك يجب عندما نزعم أننا نعرف صحة قضية مّا أن نكون قادرين على أن نبرهن عليها، وأن نستبعد إمكانية الوقوع في الخطإ، في الوقت نفسه، ولكن هل هذا يتحقق دائما ؟ وينطبق هذا على الشخص الواقع في الوهم، أو الهلوسة، وعندما يقع الشخص في مثل هذه الحالات فإنه لا يعرف أنه واقع فيها، ويعتقد أنه على حق في تجاربه الإدراكية سواء ما كان منها واضحا لنا، أو ما كان منها حالما أو مخطئا، ولذلك فإن أحسن رد على الشكاك هو القول بأن الشك ليس إلا تحديا، ولكن ليس إثباتا للجهل التام، وعدم إمكانية المعرفة مطلقا، كما أنه لا يحسن الرد عليهم تفصيلا، حجة، حجة، مما يطول معه الجدل، ولكن ببيان كيف أننا نعرف حقائق كثيرة معرفة واضحة صحيحة، وهي في الوقت نفسه أساس إدراكنا للخطإ، إذْ لو لم تكن لنا حقائق مسلم بها، لما كان في إمكاننا أن ندرك الخطأ، لأن الخطأ لا يصحح كما قلنا بالخطإ.

9- تصور جديد للمعرفة

يمكن القول بوجود بديل للشك وهو المعرفة باعتبارها مأمونة من تحدي الشك والقطعية لأن هذا البديل يلاحق الشك باستمرار، ولا يترك له مجالا للتسرب، بسبب ما يقوم به من فحص ومراجعة وحذر، وهذا البديل هو الذي يسميه بعض المعاصرين بالمراجعة في مقابل الشك والعرفان،

A Revisionist Alternative to the Skeptic : and the Epistemist

وذلك أننا تعلمنا من الشكاك أن مبرراتنا للمعرفة لا تخلو أحيانا من أخطاء، فأي مبرر من مبررات المعرفة لا يزعم لنفسه العصمة، فالمبرر يقصد به إثبات الحقيقة، ولكنه لا يمكن دائما أن يقضي على كل خطإ محتمل، ولذلك يمكن مراجعة مفهومنا للمعرفة ونبين أن المعرفة لها مفهوم جديد، وهو المراجعة، ويمكن لنا أن ندرس هذا المفهوم دراسة فلسفية، وذلك بأن نقبل أن مبرراتنا لأفكارنا تبقى غير معصومة، ونعترف أنها ليست دائما كاملة كمالاً مطلقا، فنجعل المعرفة اللامعصومة هي القاعدة بدلا من أن نزعم أننا نملك مبررات كاملة مطلقة، لمعرفتنا كلها، وبهذا فإن هذا المفهوم يعلو على الشك والمعرفة القطعية، ويتجاوزهما، لأنه يأخذ بميزة كل منهما، وبذلك يكون الشك في أغلبه قائما على فروض وهمية، وأبنية خيالية أكثر منها واقعية، ونعتقد أن إدراكاتنا للأشياء التي نراها ونسمعها ونلمسها حقيقية، وأنها تخبرنا بطريق موثوق به، عن حقيقة تلك الأشياء، ولذلك فإننا نعتقد بأن إدراكاتنا التي بررناها بمعيارنا الداخلي للتبرير، بالرغم من أن هذه المبررات غير معصومة فإنها تقودنا إلى الحقيقة، وتجعل إدراكاتنا هذه مرتبطة خارجيا بالحقيقة بطريق موثوق به وحقيقي، لأن الأشياء هي التي تؤثر فينا فتجعلنا ندركها، وهي علة إدراكنا وأن هذه الإدراكات غير مهددة أيضا بالنفي، فكل ما هو مدرك فهو موجود، وليس هناك هوة بين المبررات والاعتقادات نفسها، أي يوجد جسر بينهما، فالتجربة الإدراكية والواقع شيء واحد كما عند بركلي، والظواهرية وهي ترى أن كل إدراكاتنا حول العالم مشتقّة مما يظهر لنا في التجربة[1].

فالتبرير الذي لا عصمة فيه هو المقوّم الجديد للمعرفة الذي نبحث عنه، ولذلك فإن بعض الدارسين للموضوع رأى أنه من الواجب أن نشكر الشكاك

1. Grayling, Ibid. P.55.

الذين قوضوا القطعية[1] (الدجماطيقية)، والكبرياء لدى بعض الناس، وأرونا أننا غير معصومين وأننا نشرّف أنفسنا ببحثنا عن الحقيقة، وإن كنا ندرك أنه من الممكن أن نقع دون هدفنا هذا النبيل، وأننا يمكن أن نفشل فيه، وإذا كان المبرر الذي وصلنا إليه لا يستند إلى الخطإ، ويمكننا الوصول إلى الحقيقة وتأكيدها، فإننا نكون قد حققنا مفهومنا لنوع من المعرفة، وهو المعرفة «المراجعية »[2] وهي تجمع بين بصائر الشكاك، والعارفين في انسجام[3] وهذه معرفة المتواضعين من أصحاب الحكمة المعترفين بقصور الإنسان وتناهيه.

ومهما يذكر في الحقيقة من أنها نسخة، أو استنساخ، أو هوية، أو اتساق، سواء كانت موضوعاتها حسية عند التجريبيين، أو عقلية عند العقليين، أو كانت الحقيقة هي إنشاء وفرض وإبداع، أي فرض صور العقل ونظامه على المعطيات الحسية كما عند كنط، أو تماسكا واتساقا كما عند هيجل، أو هوية كما عند بارمنيدس والواقعية الجديدة، وبرجسون، وسواء كان الدليل عليها حسيا عند الحسيين، أو عقليا عند العقليين أو النتائج والنجاح عند البراجماتزم، وسواء كانت عملية تأليفية أو تحليلية، وسواء كانت مباشرة أو غير مباشرة، وسواء كانت « معيّة » كما عند الكسندر صمويل، أو استيعابا كما عند وايتهيد، فإنها يمكن أن تعلو على الذات والموضوع معا، وأن ينظر إليها قبل النظر إلى أطرافها على أنها شعور، أو وعي، فالحقيقة يتم الشعور بها قبل التفكير فيها[4]، وهذا الشعور بالحقيقة يتجاوز كل التصورات المتشعبة المتشابكة، حتى أنك تفقد الحقيقة إذا تأملت هذه التحليلات وتشعر بالعدم.

---

1. Comman, Lehrer, Pappas, Ibid. pp. 82 - 84 .

2. نسبة إلى المراجعة.

3. Comman (...) Ibid, p. 84.

4. جان ڤال، المرجع السابق، ص 294.

10- فلسفة العقل : مشكل العقل والبدن

إن فهم طبيعة المعرفة يقتضي فهم مشكلة العقل والبدن معا، وهو ما يسمى في الفلسفة بمشكلة العقل والبدن، لأن كل فرد، هو فرد متكامل له وحدة نظام دينامي، وهو كل ذو أجزاء، والجزءان الجوهريان في الإنسان هما العقل والبدن، أو النفس والبدن في التعبير القديم، ويمكن القول بأن العقل والبدن ليسا حقيقة واحدة، فكل منهما له طبيعته ووجوده، وإن كان الإنسان وحدة عضوية من عقل وجسم، فالشخص موجود مركب يستطيع أن يقوم بعدة وظائف وأعمال، فهو يتحرك، يمشي، يسبح، فهذه أعمال بدنية، كما تجري في داخل جسمه أحداث أخرى : دقات القلب، عملية الهضم، أداء الكبد، وتمثل وظيفة المخ المعقدة أيضا عمليات عصبية متشابكة، فهذه الأعمال والوظائف ذات طابع جسماني تُبقي على حياة الفرد، وفي الوقت نفسه يقوم الإنسان بأعمال ووظائف يبدو أنها أنشطة عير مادية، فهو يفكر، يرغب، يأمل، يقرر، يريد، يحب، يكره، يسعد، يخاف، يرجو، يتخيل، يتذكر، يتعلم، فهذه أعمال ذهنية وذات طابع نفساني يظهر أنها تختلف عن أنشطة الجسم، فهي أقرب إلى الذهن منها إلى البدن، إذن هناك حالات وأحداث بدنية بجانب حالات وأحداث عقلية، فالجسم في عملياته وأحداثه وأحواله يختلف عن الذهن في عملياته وأحواله كما يبدو لنا، وهذه مشكلة تتصل بطبيعة الكائن البشري، فهل هناك عقل مستقل عن الجانب الفيزيائي البيولوجي في الإنسان؟ وهل الإنسان كائن عجيب يجمع بين عنصرين متناقضين : عنصر عقلي أو نفسي، وعنصر مادي بدني، وكأنه وسط بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، ؟ هل هو منظور ذاتي أم منظور موضوعي ؟ أي هل الإنسان جزء من الطبيعة خالص ؟ أو هو أقرب إلى أن يكون وعيا، أو شعورا، أو صاحب تجربة واعية بالعالم الطبيعي الذي لا وعي له ؟

عندما ننظر إلى أنفسنا مقارنين إياها بما سوانا من الأشياء يتضح لنا أول الأمر أننا نتسم بخصائص وقدرات لا تشاركنا فيها الأشياء الخالية من

الحياة، فنحن نتألم، ونعاني، ونستجيب لمحيطنا على ضوء وعينا به، وإن كان الشعور، وإمكانية الإحساس باللذة والألم، مما يطبع الكائنات الحية الأخرى، من الحيوانات، والحشرات، والأسماك، والطيور، وغيرها، ولكن الكائن البشري، له قدرات عقلية، وأخلاقية خاصة، الأمر الذي يجعله مخالفا للحيوانات، وذلك كقدرته على الحساب، والتفكير المجرد، ووضع اللغة، وبناء مؤسسات حضارية ونظم اجتماعية، وتقاليد ثقافية وفنية، ويلجأ في نشاطه إلى قيم مثل العدالة، والمروءة، والإحسان، وما إليها، ويعتبر اكتسابنا للغة عاملا مشتركا في هذه القدرات كلها، مما دعا بعض الفلاسفة إلى القول بأن قدرتنا على التكلم بلغة هو العامل الحاسم الذي يميز بيننا وبقية المخلوقات، وإن كان هذا يقبل المناقشة، لأنه ليس هناك دليل قاطع على أن الكائنات البشرية وحدها هي التي لها ألسن تتخاطب بها، ولهذا ذهب أفلاطون ومن جاء بعده وأصبح ذلك رأيا مشتركا إلى أن القدرات الذهنية بما في ذلك امتلاكنا للسان إنما يفسر ذلك كله بشيء لا حسّي هو النفس، وهذه النظرة هي التي تسمى بالنظرة الثنائية لأنها تعتبر الكائن البشري يرجع تكوينه إلى عنصرين متميزين أو جوهرين مختلفين : جسم طبيعي مادي، الذي يجعلنا كبقية مظاهر الطبيعة، وجوهر لا مادي على حدة، هو العنصر العقلي.

1-10 الثنائية Dualism

من أهم الأسئلة المثارة في الفلسفة هي : ما هي العلاقة بين العقل والبدن، وما هي طبيعة الذات : The Self ؟ وما هو طابع الظواهر مثل الانفعال، والرغبة، والإرادة والاعتقاد ؟ وكانت هذه الأسئلة تتردد عبر العصور بين الفلاسفة وعلماء النفس، وكان لتقدم العلم أثر كبير على مثل هذه المسائل، فقد تأثر هيوم بالعلم في عهد نيوتن، فتصور العالم الداخلي النفسي على غرار العالم الخارجي المادي، فشبه الأفكار في العقل بالذرات المتحركة في المادة، وهي أي الأفكار مستقلة ولكنها مترابطة بما سمي في علم النفس

بقوانين الترابط، أو التداعي، وعندما تقدم العلم في النصف الأول من القرن العشرين واتجه أكثر إلى المشاهدة والتجربة والتحقق، تعدّلت هذه القوانين الداخلية، قوانين الترابط وأصبح علماء النفس يعبّرون عنها باختصار بالمنبّه والاستجابة، وهو ما نادت به المدرسة السلوكية في مجال علم النفس فأصبح تفسير السلوك البشري تفسيرا آليا، وألغيت النفس من الاعتبار، وفي عصرنا هذا أواخر القرن العشرين لما تقدم علم الحاسوب أصبح الفلاسفة وعلماء النفس يشبهون العقل بالحاسوب، ويفكرون أنه على منواله، فقالوا مثلا : إن العقل متعلّق بالأبدان كتعلق البرامج Soft Ware بهيكل الحاسوب Hard Ware فقارنوا العمليات العقلية التي تجري في الجهاز العصبي، بالبرامج التي تعمل داخل هذا الجهاز، جهاز الحاسوب، ويبدو أن هذه التشبيهات لا تغني ولا تسمن في بيان العلاقة بين الجسم والعقل، أو في تفسير الذات الإنسانية التي تتكون منها لأن الحاسوب لا يعيي الرموز التي يستعملها بخلاف الإنسان فانه يعيي الرموز ويعيي أنه يعيها، فلا الحاسوب إذن ولا العقل الذي يسمونه بالعقل الاصطناعي : Artificial Intelligence مما يستطيع أن يكون أداة لتفسير هذه العلاقة، فلا يستطيع العقل الاصطناعي مثلا أن يصنع برنامج الحاسوب لفقده الوعي، والوعي بالوعي وهو ما يتميز به الكائن البشري، ولا اللغة أيضا لأنها رموز وأداة تحيل إلى الأفكار التي استعملت للتعبير عنها وعن الأشياء، وميتافيزيقا العقل الحديثة هي في أغلبها مادية، ولهذا فهي تتحدّانا، لأنه ليس من السهل أن نفهم كيف تأخذ الحالات العقلية خصائصها المستقلة في عالم مادّي خالص، فما هي إذن مكانة العقول في العالم الواقعي ؟ يمكن القول بأن العقول إنما هي أمور حقيقية تختلف اختلافا جوهريا عن الأشياء المادية وهذه النظرية هي النظرية الثنائية، وترى أن الأبدان في الكائنات الإنسانية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالعقول، وأن الشخص هو الذي يتكون من شيء مادي وآخر غير مادي، ومن جهة أخرى متطرفة نجد جوابا ماديا محضا يلغي الجانب العقلي، ويرى أنه لا توجد أمور تسمى بعقول وأن هذا التمييز بين

خصائص عقلية وحالات عقلية وغيرها لا يمكن أخذه بعين الاعتبار الجدي، أو الاعتبار العلمي، كما يسمون ذلك أحيانا، وتبعا لهذه النظرية الملغية لظاهرة العقل فإن العالم ليس سوى مركب من أشياء مادية لها خصائص مادية كما نجد ذلك في الحرارة التي نقول عنها إنها 5100 مائوية أو 550 أو أن شيئا مّا له خاصية الوزن، وكل الأشياء الموجودة حقيقة إنما يمكن تفسيرها في حدود الخصائص المادية لا غير، فالخصائص العقلية والحالات النفسانية تلغى لدى هذا الاتجاه، ولا تحسب من بين الأشياء الموجودة حقيقة، لأنه لا يمكن حتى أن تأخذ مكانها بين الأشياء المادية لفقدانها الخصائص المادية، وبين النظرية الأولى، والأخيرة، توجد نظرية وسطى، ترى أنه من الممكن أن نتحدث عن الحالات العقلية ولكنها تعود إلى تماهيها مع الأشياء المادية وترد إليها، وتسمى هذه النظرية : Reductionism أي أنها ترد الأمور العقلية إلى الأشياء المادية، وقد تتفرع عنها نظرية لا تقبل هذا الرد تماما، وهي النظرة المضادة للرد : Anti-Reductionist.

إن الثنائية بالنسبة للفلسفة الأوربية إنما ارتبطت أكثر ما ارتبطت بديكارت، الذي ميز في هذا العالم بين نوعين من الوجود، وهما الأبدان والعقول، فالأشياء المادية خاصتها الامتداد في المكان، وخاصة العقول التي هي لا مادية هي التفكير، وعندما تحدث عن العلاقة بين البدن والعفل اللذين يكونان الذات الإنسانية، تحيّر، أما النظرية الشعبية فهي تبين أن البدن هو نوع من الحامل Contniner أو الحاوي، وأن العقل هو الذي يوجد داخل هذا الحامل[1] كأن العقل قطعة ثمينة من الجواهر يمكن أن تكون داخل صندوق مصنوع من كرتون مقوّي ومن مخمل[2] غير أن ثنائية ديكارت تختلف عن هذه الثنائية الشعبية، وقد أنكر ديكارت الفكرة التي ترى أن العقل حاضر في البدن

1. Grayling, Ibid. p. 255.
2. Ibid. p. 256.

كحضور الرّبان في السفينة[1]. ولا يقال في نظرية ديكارت أنها تنظر إلى العقل باعتباره موجودا داخل البدن بالمعنى الحرفي للعبارة، لأن العقول ليس لها خصائص مكانية لأن خصائص الوضع المكاني كالشكل والحجم وغيرها إنما هي خصائص مادية، ولا تنسب إلى العقل، ولكن ديكارت تكلم أحيانا عن العقل كأنه ممتزج مع البدن، وهو يرى أن العقل يتفاعل مع الدماغ فقط، لا مع كل جزء من أجزاء الجسم، على حدة، فنظريته نظرية التأثير المتبادل بين العقل والدماغ، فالعقل مثلا لا يحرك البدن مباشرة وإنما يعطي أوامر فيؤثر في الدماغ ويرسل الدماغ بدوره الدافع العصبي لعضلات اليد أو الذراع، فالعقل هو المحرك الأول للذراع، إذن العقل يؤثر في البدن، ولما أراد ديكارت أن يكون أكثر تحديدا، عيّن لنا نقطة لقاء العقل بالبدن بالتحديد الواضح، وهي النقطة التي يقع فيها التفاعل بينهما، وهذه النقطة التي هي مكان اللقاء المباشر والتفاعل بينهما هي الغدة الصغيرة التي تسمى بالغدة الصنوبرية Gland Pineal، والنفس هي التي تحرك هذه الغدة، وهي العلة الأولى في هذه الحركة[2] فكأن هذه الغدة هي " مقعد " العقل، ومركز قيادته، وهي الوسيط الذي عن طريقه يتم نقل آثار العقل إلى الدماغ، وآثار الجسم إلى العقل، ونحن نعلم اليوم أنه على خطإ في فهمه لوظيفة الغدة الصنويرية، فلا يبدو أنها متأثرة بكل عمليات الدماغ التي تؤثر في العقل، أي أن الدماغ يؤثر في العقل بعدة مسالك لا تمر على الغدّة الصنويرية بل تتجنبها، وتأخذ سبلا أخرى غير سبيلها في الدماغ، وبقي الآن على الذين يأخذون بنظرية تفاعل العقل والدماغ أن يبيّنوا لنا طبيعة العلاقة بينهما، أين وكيف تكون هذه العلاقة؟ أين وكيف يؤثر الدماغ في العقل والعكس ؟ يجيب عن السؤال أنصار نظرية التفاعل على ضوء الدراسات المعاصرة بأن قالوا إنه من الخطإ القول بتفاعل العقل والبدن، لأن

---

1. قال ديكارت : إني لست مقيما في بدني كإقامة ربان في مركب ولكني موحد معه أقرب ما يكون الاتحاد، انظر : Rene Descartes, "The Philosophical Works of Descartes" (New-York : Dover, 1955) Vol.1 : 292.

2. Ibid. pp. 345, 347.

الأحداث هي التي تترابط فيما بينها ترابطا عليا، وليست الجواهر (جوهر العقل وجوهر البدن)، وإذا بقينا نتحدث عن تفاعل العقل والدماغ، وكذلك عن الأحداث العقلية وأحداث الدماغ (الأحداث العصبية أو العمليات العصبية) وتفاعلها، فإن هذه العبارات ينبغي أن تؤخذ على أنها تعني أن بعض أحداث الدماغ، تسبب أحداثا عقلية، وأن بعض الأحداث العقلية تؤدي إلى أحداث دماغية، ولكن تبعا للنظرية الثنائية تبقى الحالات العقلية روحية محضة، والعمليات البدنية مادية، وهذا ما يجعل هذه النظرية ثنائية، إذ يحافظ كل من العنصرين على طبيعته الخاصة به، رغم ما بينهما من تفاعل، إلا أننا نجد ديكارت أحيانا يرى أن الذات إنما هي العقل أساسا لا أنها مركبة من عقل وبدن، ولكن هل تستند هذه النظرية إلى ما يثبتها؟ يبدو أن هذه النظرية معقولة بداهة، فان أية رغبة في شيء بارد مثلا - لشربه، هي جزء من العلة التي تجعلني أذهب إلى الثلاجة لأشرب الماء، وأي جفاف في حلقي هو أيضا جزء من العلة التي تجعلني أرغب في شرب ماء مثلا، وكذلك فإن الديانات السماوية تؤمن بأن النفوس لا مادية وأنها تخلد بعد مفارقة الأبدان[1]، وكذلك كثير من الفلاسفة كأفلاطون وابن سينا والفارابي، وكذلك دليل الاستبطان الذي أقامه أفلوطين، وابن سينا وغيرهما، وكذلك ديكارت في العصر الحديث حيث ذهبوا إلى وجود الذات أو النفس أو العقل أو الوعي إنما هو أمر بدهي نشعر به شعورا مباشرا، وأنه يمكن الشك في وجود البدن، ولا يمكن الشك في كوننا نفكر ونشك كما بيّن ديكارت، ويبدو أن نظرية التفاعل واضحة لدى الحس المشترك أو بادئ الرأي، ويمكن لأي إنسان أن يلاحظ ذلك في حياته اليومية، ويؤيد هذا أيضا كثير من التقارير التي تتحدث عما يسمى بالتجربة خارج البدن : "Out - of - Body " حيث تعلن عن موت الشخص كلينيكيا السلطة الطبية المختصة، المسؤولة، ولكن بعد مهلة زمنية يعود الشخص إلى الحياة، ويصف هؤلاء الأشخاص المدة التي كانوا فيها خارج البدن حسب اعتقادهم،

1 . البوذية، والكنفوشيوسية، لا يؤمنان بأن النفس لا مادية.

بأنهم كانوا فيها قد غادروا أبدانهم، وأنهم كانوا ترفرف أرواحهم حول البدن فوقه أو بجانبه، وأنهم كانوا يرون ويسمعون الأطباء وأقاربهم وحزن أصدقائهم، وذويهم، ويشاهدون أبدانهم على الأسرة، وأنهم لا يمكن رؤيتهم أو سماعهم، كما لا يمكن أن يخاطبوا أي إنسان، أو يتكلموا بأي طريقة، وأنهم يشعرون بأن هذا الوجود خارج البدن وجود لذيذ، وسار وأنهم لا يرغبون في العودة إلى أبدانهم، ولذلك ففي اللحظة التي يعودون فيها إلى أبدانهم وإلى الحياة ثانية يفاجأ الحاضرون باندهاش كبير[1]، وهذه حالات غير عادية، ولكن عددا كبيرا منها قد حصل، ووثق بعناية ودرس[2] بدقة، وقد ألف في ذلك Benjamin Wakker مؤلفا[3] سنة 1974، ولم تنج هذه الحالات من النقد، ولكن لم يكن أي نقد من ذلك كله نهائيا، ولا حاسما، ويمكن القول بأن هؤلاء لم يموتوا موتا حقيقيا، وأن الأطباء وقعوا في خطإ في الإعلان عن موتهم، وأن أمخاخهم كانت تشتغل اشتغالا ضعيفا لدرجة أنه لم يمكن رصد أدائها لوظيفتها، وربما أشبهت هذه الحالات حالة المنام أو الأحلام، ويقوي هذا أنهم لا يقدرون على الكلام ولا على مخاطبة الأحياء ممن يوجد معهم، والخلاصة أن هذه الحالات يمكن اعتبارها تجارب قريبة من الموت، وأن أصحابها لم يموتوا، بالرغم من إعلان الأطباء ذلك، ولا تدل على الثنائية، ولا على استقلال النفس عن البدن، إلا في حالة عدم تفسير طبي لهذه الوقائع تفسيرا كاملا.

بقي الآن أن نتجه إلى الإجابة عن أين يقع هذا التفاعل، فإذا كانت الثنائية التفاعلية ترى أن هنالك تفاعلا بين الأحداث العقلية والدماغية تفاعلا عليا، وأن هذا التفاعل فيما يتصور ديكارت يقع في الدماغ، فهذا معناه أن الأحوال العقلية نفسها تتخذ لها مكانا في الدماغ حيث تتفاعل في هذا الموقع، وهذا يتناقض مع الثنائية التي ترى أن الأحداث العقلية ليس لها خصائص الأشياء المادية ومنها

1. Cornman, Lehrer, Pappas Ibid. p. 145
2. Ibid. p. 145.
3. Beyond the Body (London, Routledge, and Kegan Paul), 1974.

المكان، فهي تقع في الزمان ولكن كيف تتصف بالمكانية ؟ فهذا عين التناقض، فالتفاعل يقتضي مكانا يقع فيه في المخ، ولكن الثنائية تنكر أن يكون للأحوال العقلية مكان، ويمكن الإجابة عن هذا بالتأثير عن بعد، مثل جاذبية القمر التي تؤثر في المحيطات فهذه الجاذبية ليست موجودة في المحيطات وإنما هي في القمر وتأثيرها يصل إلى ماء هذه انمحيطات، وعلى كل حال، فإن الجاذبية لها مكان في القمر باعتبارها قوة، فالتناقض ما يزال قائما، أما القول بالتأثير أو التفاعل المتبادل العلي بين أحداث مكانية، وأخرى غير مكانية (عقلية) فهو سر من الأسرار ومحير، لأننا تعودنا أن التفاعل العلي بين الأحداث يقتضي مكانا يقع فيه.

وأما كيف يقع التفاعل بين نوعين من الظواهر مختلفين، فالتأثير في الظواهر الفيزيائية يتم عن طريق قوة فيزيائية على أخرى، وبما أن القوة الفيزيائية هي نتيجة الكتلة والسرعة، فالذي يؤثر في الظاهرة الفيزيائية يجب أن تكون له كتلة وقدرة على التسارع بتغيير مقدار الحركة في المكان، ولكن تبعا لأنصار النظرية الثنائية، الحالات العقلية ليس لها كتلة كما ليس لها قدرة على التسارع Accleration فلا تنتقل الفكرة مثلا من مكان إلى آخر، ونتيجة لهذا فإن الحالات العقلية لا تستطيع أن تمارس تأثيرا على الظواهر الفيزيائية، وإذا كان التأثير العلي للظواهر الفيزيائية هو نتيجة لقوة فيزيائية فكيف تستطيع القوة الفيزيائية هذه أن تؤثر على أمر ليس له كتلة ولا حجم ولا محل في المكان ؟ فإذا كانت الثنائية صحيحة فإنه لا مجال للقول بوجود تأثير متبادل أو تفاعل، إذ لا توجد خصائص مشتركة بين الحالات العقلية والظواهر الفيزيائية مما يسمح بالتفاعل العلي بينهما.

ويجيب C. J. Ducasse بأن مسألة العلاقة العلية بين الظواهر إنما هي مسألة تجريبية Empirical تقتصر على كون الأحداث مترابطة عليا، وعلينا أن نبحث وأن نلاحظ كيف يمكن التفاعل بين العقول والأشياء المادية لا أن ننكر ذلك بدعوى أنهما مختلفان أو أنه لا توجد خصائص مشتركة بينهما،

فكما أنه لا يوجد طريق لتفسير العلاقة العلية بين الأشياء في صورتها المباشرة وعن قرب وإنما علينا أن نقبل ذلك، فكذلك بالنسبة للتفاعل عن بعد علينا أن نقبله كما هو، يمكن لنا أن نفسر كيف أن رغبة في شرب الماء تجعل الشخص يتجه إلى كوب منه بقولنا إن الرغبة أثرت في الدماغ عليا، عن طريق الأعصاب التي بدورها حركت الذراع مثلا، ولكن لا نستطيع أن نفسر كيف أثرت الرغبة في الدماغ لأن هذه علية مباشرة، وهي أمر يجب قبوله كما هو، وهكذا يبقى التفسير بعيد المنال، رغم هذا الجواب، فهذا التفاعل بقي غير مفسر تفسيرا مقنعا، وهذا أيضاً لا يؤدي إلى بطلان الثنائية التفاعلية.

أما من الناحية العلمية فقد زعم بعض الباحثين أننا إذا افترضنا صحة هذه النظرية (التفاعل المتبادل) فإن ذلك يؤدي إلى انتهاك قانون حفظ الطاقة، وهو أن مقدار الطاقة في نظام فيزيقي يبقى ثابتا، فإذا أثر حدث فيزيقي في حدث عقلي عليا فإن الطاقة الفيزيقية المبذولة في الحدث الجسمي لا تنتقل إلى أي شيء آخر، ومن ثم فإن هذه الطاقة تكون قد ضاعت، وبذلك تكون الطاقة قد تغيرت ونقصت، لأنها لم تنتقل إلى شيء فيزيقي آخر، وهذا انتهاك للقانون العلمي الثابت وهو حفظ الطاقة، وينتج عن ذلك إنكار التفاعل الذي تزعم هذه النظرية، لأن انتهاك هذا القانون مستحيل فيزيقيا، وهذا يؤدي إلى استحالة هذا التفاعل، فهذا التفاعل إذن باطل. وكذلك إذا أثر حدث عقلي في بدني فإننا نوفر الطاقة، ويجيب أنصار نظرية التفاعل بأن التفاعل العلي بين العقل والدماغ ممكن منطقيا على الأقل لأنه ليس في مفهوم العلية ما يوجب أن تكون كل حالاتها تقتضي انتقال الطاقة الفيزيائية، ويمكن القول بأن الطاقة النيزيائية لا تحتاج في أن تنتقل إلى الحدث العقلي، لأن الحدث العقلي لا يشتمل على طاقة فيزيائية ومن ثم فلا طاقة فيزيائية تنتقل من العلل الفيزيائية إلى الآثار العقلية، وكذلك فإن هذه العلل لا تحتاج إلى سلوك يماثل سلوكها في إيقاف كرة البلياردو مثلا، وهكذا فإن العلل الفيزيائية تحتفظ بمقدار طاقتها أو تنقله إلى حدث بدني، فتكون علة لحدث عقلي

ـي في آن واحد، ولهذا فإنه لا داعي في التفاعل بين الدماغ والعقل إلى ل بأنه يلزم منه انتهاك قانون حفظ الطاقة.

يجيب C. D. Broad بأن شيئا ما يمكن أن يؤثر عليا في شيء آخر يقين مختلفين يمكن أن يؤثر بتغيير سرعته كما تحرك كرة البليارد مثلا. كن أيضا أن يغير اتجاهه كما إذا غيرنا رقاص الساعة، فالنوع الأول من ثير يسبب تغيرا في مقدار الطاقة المبذولة، أما الثاني فلا يسبب ذلك، ـنى هذا فيما يرى Broad أنه يمكن لأحداث عقلية أن تؤثر في عمليات ماغ العصبية لا بأن تبدأ تحريكها ولا بأن توقف هذه الحركة ولكن بالأحرى ر في سيرها أو مجراها (الذي اتخذته هذه العمليات)، ولكن كيف يقع هذا ثير ؟ يجيب برود بأن يلجأ إلى العلية المباشرة التي هي غير مفسرة لحد ن، وإنما يسلم بها وتؤخذ على ما هي عليه كما هو الأمر في العلل يزيائية، عن قرب أو المباشرة عموما[1].

فهذا التأثير إذن سر من الأسرار، ويتم بطريقة غير مفسرة وتبقى المسألة مة وقابلة للمناقشة بالرغم من أن الثنائية ذات التأثير المتبادل هي الصيغة ي أخذت أكبر قدر من الانتشار في فهم الكائن الإنساني عند الناس اديين، وزعم الثنائي سيرجون Sir John Eccles[2] وهو عالم مشهور ـيولوجيا الأعصاب بأنه من البديهي أن النشاط الذهني يؤثر عندما يريد ـسان أن يقوم بأي حركة، وأن هذا النشاط لا يفسر فيزيائيا ولا كيميائيا، يتجاوز هذا النشاط آليات الفيزياء والكيمياء، ويقول: « التجارب التي تتم الوعي تختلف في نوعها كل الاختلاف عما يحدث في آلية الأعصاب، ومع ـ فإن ما يحدث في آلية الأعصاب شرط ضروري للتجربة، وإن كان هذا طا غير كاف»[3]. كما يرى Sherrington Charles المؤسس لعلم فسيولوجيا

---

1. Broad, C.D., "The Mind and its Place in Nature", (London : Routledge and Ke Paul, 1925, P. 107-108.
2. Sir John Eccles and Karl Popper, "The Self and its Brain, Berlin", 1977, pp.293 -
3. John Eccles, Facing Reality, (Berlin, : Springervelag, 1970), p.162

الأعصاب الحديث، الذي له أبحاث رائدة في الجهاز العصبي والدماغ أ «العقل مستعص على الكيمياء والفيزياء، وإن كانت الحياة مسألة كيمي وفيزياء، وتتم بواسطة قوانين الفيزياء والكيمياء (التغذية) وبالأيض أ استقلاب الخلايا Cell Metabolism[1]» فهذا الارتباط بين الدماغ والحالاد العقلية ليس معناه أن الأمرين واحد كما يرى Ducasse فإذا فتحنا الجمجم أو الدماغ فإننا لا نجد شعورا ولا إرادة فالسلوك البدني شيء والوعي والرغب والأمل شيء آخر، أي أن أفكارنا ومشاعرنا لا تشبه في شيء الحالاد الفسيولوجية أو العمليات الكيمائية الفيزيائية التي تجري في البدن أو الدماغ فالعقل شيء، والدماغ أو البدن عامة شيء آخر.

وللثنائية صورتان أخريان سوى التفاعل الثنائي هذا، وهما : نظري التوازي، ونظرية التأثير من جانب واحد.

2-10 نظرية التوازي Parallelism

هي نظرية ثنائية تنظر إلى الذات الإنسانية باعتبارها مركبة من جوهرير مختلفين بيد أن العقل لا يبادر بنشاط يؤثر في البدن ولذلك فهو متواز مع البدن، فهما يتجهان في اتجاهين متوازيين، ولكنهما لا يلتقيان، ولا يتبادلان التأثير، فلا العقول تؤثر في الأبدان والعكس، فتحدث في الإنسان الفرد أحداث عقلية، وأخرى بدنية أو دماغية، ولكن هذين النوعين من الأحداث يحدثان باستقلال أحدهما عن الآخر، فهما متصاحبان، ومتتابعان بلا تأثير لأحدهما في الآخر. ويعترف، أنصار هذه النظرية بأن بعض الأحداث البدنية مثل جرح في اليد مثلا يسبق بانتظام مطرد الشعور بالألم، ويوافقون أيضا على أن بعض الأحداث العقلية مثل اختيارك أن تذهب إلى المسرح بدل ذهابك إلى المكتبة يسبق بانتظام مطرد أيضا سيرك أو مشيك فعلا إلى

---

1. Charles Sherrington, Man on his Nature, (Cambridge University Press, 1475) , p. 230

المسرح فالاختيار قرار عقلي سابق لفعل السير وهو عمل بدني، ومعنى هذا أن الجرح ليس علة في الألم، وأن القرار ليس سبباً في السير، وغاية ما هنالك مجرد موازاة أحدهما للآخر بمعنى أن بعض الأحداث العقلية صاحبت أخرى بدنية والعكس، بلا أي نوع من التأثير، ويمكن الاعتراض على هذه النظرية بأنها لا تستطيع أن تفسّر لنا هذا الانتظام المطرد المشاهد بين الأحداث العقلية والبدنية، ماداما يسيران في اتجاهين مستقلين أحدهما عن الآخر، إذن ما هو سبب هذا الانتظام المطرد بينهما، ؟ وهل هذا التوافق، حدث مصادفة ؟ هذه النظرية عاجزة عن تفسير هذا التعاقب والاطراد بين الأمور العقلية، والبدنية.

ولكن حاول أنصار النظرية أن يجيبوا على ذلك بجوابين أحدهما يعتمد على مجرد المناسبة Occasionalism والثاني يعتمد على الانسجام المقدّر أزليا بينهما، ويزعم الجواب الأول فيلسوف فرنسي هو نكولا مالبرانش Malebranche (1638 - 1715م) ويرى أنه بمناسبة حدوث بعض الأحداث الجسمانية يحدث اللّه تعالى بعض الأحداث العقلية، وبمناسبة حدوث بعض الأحداث العقلية يحدث اللّه بعض الأحداث البدنية، وهكذا فبالرغم من عدم وجود تأثير عليّ لأي من النوعين من الأحداث في الآخر، فإن اللّه بقدرته المطلقة جعل هاتين السلستين من الأحداث تأتلف وتنسجم من حيث الوقوع متوازيتين متصاحبتين.

أما الجواب الثاني فقد أجاب به فيلسوف آخر ألماني عقلاني من اتباع ديكارت مثل مالبرانش أيضا، وهو الفيلسوف ليبنتز Leibnitz (1646 - 1716م) في The Preestablished Harmony Theory وترى هده النظرية أن سير أو مجرى الأحداث العقلية ومجرى الأحداث البدنية يجريان معا تبعا لمخطط إلهي، وتقدير سابق، فكما أن اللّه قدّر أن بعض الأحداث المادية تعقبها أحداث مادية أخرى فكذلك قدر أن بعض الأحداث العقلية تتبعها بعض الأحداث العقلية أيضا تقديرا سابقا في علمه، فهنالك إذن قدر إلهي قدّر

ائتلافا وانسجاما بين هاتين السلسلتين المستقلتين من الأحداث. فنظم ذلك بحيث أن بعض الأحداث المادية تتبعها أحداث عقلية وتصحبها دائما والعكس، وضرب ليبنتز مثلا بساعتين تسيران متوازيتين وتحددان الوقت نفسه ويدق جرس إحداهما بانتظام كلما وصل عقرب الأخرى إلى موقع معين دون أن يكون لإحداهما تأثير في الأحرى، ولكن ربما يظن المشاهد أن إحداهما تؤثر في الأخرى في حين أنه لا صلة بينهما، سوى هذا الانتظام المطرد الذي جعله مُنَظّم الساعتين منتظما في هاتين الساعتين المتوازيتين دون أن تؤثر إحداهما في الأخرى، فلا وجود لعلاقة علية بينهما ولا اتصال، ولكن لأن لهما صانعا واحدا، وكذلك العلاقة بين الأحداث العقلية والأحداث الفيزيائية إنما تعود إلى الله، فهو العلة الحقيقية، ويرجع هذا إلى عنايته التي تجعل هذا الانتظام يقع بينهما، فعناية الله لا تنفك عن التأثير، في كل وجود لهذا الانتظام بينهما، في نظر مالبرانش، أما لا يبنتز فيرى أن ذلك كان مخططا سلفا ويجري الانتظام تبعا لذلك المخطط المقدر منذ الأزل، فهو برنامج إلهي لهذا العالم بأكمله بما في ذلك هذا الانتظام بين مجرى الأحداث العقلية والأحداث الفيزيائية، وقد حاول كل من مالبرانش و لايبنتز إنقاذ التوازي من الاعتراضات التي سبق ذكرها بأن فسرا هذا الاطراد بين الأحداث العقلية والبدنية بافتراض علة مسلمة لا مرئية التي هي الله تعالى بغرض تفسير ظاهرة مشاهدة، وهي هذا الاطراد بين الظاهرتين المختلفتين: الحدث العقلي والحدث الجسماني. وأضاف لايبنتز أن التوازي الذي ابتدعه مالبرانش يقتضي تأثيرا مستمرا أو كما سماه: تصرّفا دائماً في العالم الطبيعي فابتعد عن مبدأي البساطة والاقتصاد الفكري في تفسير الظواهر تفسيرا علميا لأن المخطط المقدر لهذا الاطراد الذي قدّره الله كاف وبذلك نتفادى المتوازي ونختار التقدير السابق في القضاء والقدر الإلهي.

ويمكن القول أيضا بأن الحدث العقلي والبدني يختلفان في طبيعتهما، ولذلك فلا يمكن أن يوجد بينهما ارتباط علي، فمن المستحيل أن يحدث تغيير ما في

خلايا الدماغ ينتج أفكارا، أو العكس. كما يمكن القول بأن مبدأ حفظ الطاقة أو حفظ المادة غير مقدس، ولذلك فإنه يمكن لنا أن نقول بأن هذا المبدأ لا ينطبق في مجال ظواهر الدماغ المعقدة، أو يمكن الزعم بأنه لا يوجد ضياع ولا توفير للطاقة في هذا التفاعل، كما أنه ليس من الضروري في مسألة العلية أن تتضمن العلة الأثر الذي تحدثه فإذا أحدث نشاط كهربائي Elictrical Activity حقلا مغناطيسيا Magnetic Field الذي يمكن أن يحدث تغييراً لمكان قطعة من الحديد، فما هو التشابه هنا بين العلة والأثر ؟ هذا وقد أكد مالبرانش مبدأه المشهور وهو « ما من شيء إذا تأملناه كما ينبغي إلا ردنا إلى الله » فالله هو الذي يحدث الأفكار في النفس لأن الأعلى هو الذي يؤثر في الأدنى لا العكس، وهذا هو موقف الأشاعرة من الإسلاميين فيما يسمونه بالكسب، فالكسب لا يبعد عن هذه " المناسبية " التي يقول بها مالبرانش، كما قال ديكارت أيضا بالخلق المستمر الذي هو رأي الأشاعرة أنفسهم، وبهذا الاصطلاح نفسه، فالأشاعرة يرون أنه لا تأثير إلا لله وحده ولا خالق سواه، حفاظا على قدرته المطلقة فهو يفعل كل شيء بمناسبة شيء آخر، وليست المخلوقات عللا وإنما هي فرص و"مناسبات" لوجود موجودات أخرى وأعمال أخرى يوجدها الخالق، فالتعاقب المطرد بين إرادتي تحريك ذراعي، وحركة ذراعي فعلا راجع إلى القضاء الالهي، فقد جبل الله الموجودات على أن تترابط بقوانين دون أن يمنحها فاعلية ولا تأثيرا، وهذا ما ذهب إليه أيضا أرنولد جوانكس : Arnold Gudlinx، وعندما يكون الشيء أمامي فإن ذلك مناسبة لأن يخلق الله رؤيتي إياه أي يحدث صورة مظهره في ذهني، وبذلك تفادت هذه النظرية الاعتراضات التي اعترض بها على التفاعل بين ظاهرتين مختلفتين، فلا علة ولا معلول بينهما وإنما العلة توجد خارجهما.

وقد يخطئ بعض الناس فيظن أن نظرية التوازي نظرية مادية، ولكنها في الواقع ثنائية، ترى أن الأحداث العقلية متوقفة على الوقائع الفيزيائية لا العكس فالتأثير إنما هو من جانب واحد. فالأحداث الفيزيائية هي العلل الأولى والعقلية نتائج وآثار لها، وتختلف عن النظرية التفاعلية في أن المتوازية تنكر

التأثير العلي للأحداث العقلية ولكن لماذا ؟ لأنها تعتقد أن العالم الفيزيقي عالم مستقل، ونظام مستقل متأثرة بتقدّم العلوم الطبيعية والبيولوجية وخاصة فسيولوجيا الأعصاب، ولا يريد أنصار هذه النظرية أن يصادموا هذا النهج العلمي الراهن، الذي يفسر كل حادثة فيزيقية بمجرد حدود فيزيائية لا غير.

والواقع أن " المناسبية " لها أهميتها التاريخية باعتبارها مرحلة انتقالية جاءت بعد نظرية ديكارت الثنائية ذات التأثير المتبادل، لتحل هذا الصراع الداخلي بين هذين الجوهرين وهما العقل والبدن أو الدماغ، وتحل تصور ديكارت للعلية أيضا. ولذلك نجد اسبينوزا في نظامه الفلسفي يضع بديلا للثنائية ليحافظ على مفهوم العلية الذي يراد منه أن العلة تشتمل على المعلول وأنه شبيه بها، وليحافظ أيضا على أن الله وحده هو العلة المؤثرة ليتجاوز المذهب القائل بوجود جوهرين، وكذلك بركلي نجده يحذف الجوهر المادي من صورة " المناسبية " ويسقطه، ويوحد بين العلية والاطراد في التجربة، واعتبرها هيوم مجرد عادة تحدث من اقتران بين ظاهرتين بانتظام وهذه العادة ليست ضرورية طبيعية ولا منطقية.

3-10 الظاهرة اللاحقة Epiphenomenalism

ترى هذه النظرية أن التأثير يتجه اتجاها واحدا، وهو الاتجاه العلي من البدن إلى العقل، ولذلك فإن الأحداث العقلية لا تكون إلا أثرا ومعلولا للأحداث البدنية، ولا تؤثر الأحداث العقلية في عمليات الدماغ أبدا، ولا تعتبر هذه النظرية من النظريات المادية وهي في الواقع ثنائية لا تلغي أحد الحدثين لصالح الآخر، وهي لا تنكر حدوث هذه الحالات العقلية، ولكن تجعل وقوعها متوقفا على الأحداث الفيزيقية توقفا تاما، فالأحداث الفيزيائية هي الأحداث الأولية Primary والعقلية تعقبها وهي نتيجة لها، وهي تماثل نظرية التفاعل في كون الأحداث الفيزيقية علة في الأحداث العقلية، وتختلف عنها في إنكارها لأي تأثير علّي للأحداث العقلية، لأنها تؤمن كما قلنا باستقلال نظام

العالم الفيزيقي متأثرة بتقدم العلوم الفيزيائية والبيولوجية ولذلك فهي تفسر الظواهر الفيزيائية بعللها الفيزيائية وقوانينها، ولا تريد أن تصطدم مع هذا المنهج العلمي، وعلى هذا فهي لا ترى أي تأثير للحدث العقلي.

فالظاهرة اللاحقة Epiphenomenon هي نتيجة تحدث عقب بعض العمليات السابقة لها، ولذلك نجد الفيلسوف المعاصر George Santayana (1863 - 1952م) يصف العلاقة بين الحدث العقلي والبدني بتشبيهها بتيار مائي يجري على جبل، فالماء يجري فوق الصخور وحولها، وداخل الأحواض مما يحدث خريرا وصوتا فهذا الخرير أو الصوت هو نتيجة جريان الماء على الصخور فكل صوت إنما يحدث بفعل الصخور والمياه التي تجري ولا يؤثر هذا الصوت أو الخرير في مجرى المياه التي تأخذ طريقها متأثرة بالصخور وغيرها من الأشياء التي تعترضها كالأخشاب والأشجار والحصى، وكذلك الظاهرة اللاحقة فكل حدث عقلي هو معلول ونتيجة لبعض الأحداث المادية في سلسلة لا انقطاع لها من الأشياء المادية، فهذه النظرية إذن لها طريق واحد في التفاعل العلي، وقد دافع توماس هكسلي Thomas Huxley (1825 - 1895م) عن هذه النظرية وقال: «إن كل حالات الوعي غينا كما في الحيوانات أيضا، هي نتيجة مباشرة لتغيرات تحدث في جوهر الدماغ، ويبدو لي أنه لا يوجد أي برهان يدل على أن حالة من حالات الشعور أو الوعي هي علة للتغيّر في حركة المادة العضوية، وإذا كانت هذه الأوضاع ثابتة على قاعدة صحيحة فينتج عن ذلك أن شروط وعينا إن هي إلا علامات أو رموز في الوعي بالتغيرات التي تأخذ مكانها آليا في الجهاز العضوي، ولكي نأخذ مثالا واضحا على ذلك فإن الشعور الذي نسميه إرادة ليس هو علة الفعل الإرادي، وإنما هو رمز لتلك الحالة التي تحدث في الدماغ التي هي العلة المباشرة لذلك الفعل، فنحن إذن كائنات شاعرة آليا»[1] وربما تكون هذه النظرية جذابة للذين يأخذون

1. T.H. Huxley, Method and Results (New - York : Appleton - Century - Crofis, 1893), p. 244.

بقيمة العلم التجريبي والتطور، ولا تقوم الأحداث العقلية هنا بأي دور ولا بأي تأثير في تحديد السلوك، ولذلك فلا نحتاج إلى تفسير، ولا توجد أحداث عقلية كامنة خفية لها تأثير ضروري للتنبؤ الدقيق بالسلوك الخارجي، وبالرغم من هذا كله فإن هذه النظرية لا تبدو مقبولة قبولا، ذا سند معقول بدرجة كافية.

إذا افترضنا صحة هذه النظرية فإن الظاهرة الفكرية لا يكون لها أي أثر في تاريخ الإنسانية، فلا الأفكار ولا الآمال، ولا الرغبات، ولا الايديولوجيات ولا المذاهب الفكرية والدينية لها أثر في التاريخ، ولا يمكن القول بوجود الأمراض النفسانية ولا أن الاضطرابات النفسية تؤثر في سلوك الإنسان، ولم يعد من حقنا أن نفسر سلوك أي إنسان بالرجوع إلى العصاب Neurosis أو إلى المرض العقلي، إلا أن هذه النتيجة يبدو أنها محال، وهل ينكر الإنسان أن الشعور بالألم هو الذي يجعله يبعد يده مثلا من كوب ساخن جدا، كما يؤدي هذا أيضا إلى وجود نوعين من القوانين العلية، قوانين خاصة بالأحداث الفيزيائية وأخرى خاصة بالحالات العقلية في صلتها بالأحداث الفيزيائية، وتصبح هذه القوانين الأخيرة لا معنى لها لأنها لا تفسر شيئا، وهذا ما اعترض به Feigel, Herbert[1] وهو في الحقيقة مادي النظرة في دفاعه عنها في توحيده بين الظاهرتين حيث أصبحت عنده الظاهرة العقلية مرتدة إلى الظاهرة الفيزيائية.

وإذا كان لك أن تختار بين هذه النظريات المتعلقة بالثنائية فإنه يبدو أن نظرية الثنائية التفاعلية المتبادلة أقرب إلى الفوز في هذه المنافسة، ولكن لا يعني هذا أنها وحدها المقبولة لأنه بقي علينا أن نفحص النظريات الأخرى، وخاصة النظريات الواحدية سواء ما كان منها مثاليا أو ماديا[2].

1. "The Mind - Body Problem in the Devolopment of Logical - Empiricism", in Revue Internationale de Philosophie, Vol. 4, 1950, pp. 612-626.
2. Cornman, Lehrer, Pappas, Ibid. p. 162.

4-10 النظرية المادية

النظريات الواحدية في مجموعها تنكر أن يكون هنا شيئان فضلا عن أن تكون بينهما صلة أو علاقة، على العكس من النظريات الثنائية التي ترى وجود جوهرين أو شيئين بينهما علاقة، ولها عدة صور في طبيعة هذه العلاقة كما أشرنا من قبل، ومن جملة النظريات الواحدبة النظرية المادية المتطرفة Extreme, Materialism، وهي أقدم نظرية في تاريخ الفلسفة، وترى المادية عموما أن المادة هي الأصل، وكل موجود سواها فهو معتمد على المادة ونتيجة لها، وتتخذ المادية المتطرفة صورة موغلة في المادية وهي أن كل ما هو موجود إنما هو فيزيقي، وينتج من ذلك أن كل العبارات التي تتحدث عن الأحداث العقلية إما أن تكون مرادفة للعبارات التي تخبر عن الأشياء الفيزيقية، وإما أنها لا معنى لها، وتسمى هذه النظرية في مجال علم النفس بالسلوكية[1]، وتسمى فلسفيا " بالطبيعية " أو " الفيزيقية " Physicalism، وهي حركة قادتها جماعة دائرة فيينّا، وخاصة Neurath Otto و Rudolf Carnap.

وتعتبر هذه الحركة من أشد المعارضين للثنائية والمثالية معا، وهي كما قلنا ترى أن كل ما هو موجود فهو مادي، وما يظن أنه نفسي أو عقلي أو روحي فهو إما لا وجود له أصلا، وإما أنه يتماهى مع الأشياء الفيزيقية، وقد بدأ هذا الاتجاه توماس هوبز Thomas, Hobbes (1588 - 1679م)، ويمثل مفهومه للحس العنصر الرئيس الذي هو مصدر كل أفكار الإنسان وأخيلته، وأحلامه، وذكرياته، « لأنه لا يوجد مفهوم في ذهن الإنسان لم يكن أولا كله أو بعضه قد جاء عن طريق أعضاء الحس. وماعدا ذلك فهو مأخوذ من ذلك الأصل »[2] فالإحساس مبدأ ترجع إليه كل الأفعال العقلية وأحكامه، وكل علم فهو من

---

1. وتسمى بالسلوكية المنطقية تمييزا لها عن السلوكية المنهجية التي تقتصر في بحوثها على الظواهر الفيزيقية.

2. Comman, (...), Ibid. p. 162.

مصدر حسي، والاحساس عنده إنما هو حركات في ذرات الجسم، فالألم عنده مثلا ليس سوى حركة جسمانية داخل الإنسان، أو حركة داخل نسيج العصب، وهو لا ينكر الألم، وإنما يفسره هذا النوع من التفسير المادي، فهو بدل أن ينكر وجود الألم، وما يماثله من المشاعر، حاول أن يردّه إلى شيء مادّي خالص بحيث يفقد طبيعته الشعورية، فكل شيء نظنه عقليا، ليس سوى كيان مادي محض داخل الشخص، ولهذا فهو يسير من هذا التفسير المادي إلى الآلية أو الميكانيكية Mecanism فالكائنات الحية إن هي إلا آلات "Machines" مثل الساعة، وإنما تزيد عليها في التعقيد، وتخضع لقوانين ميكانيكية، وهذه نستطيع أن نسميها " نظرية الرد إلى المادية " أو الرد المادي Reductive Materialism، وهي ليست الصورة الوحيدة للمادية، إذ توجد نظرية أخرى ملغية لما ليس ماديا ومنكرة لوجوده أصلا، وتسمى " بالمادية الملغية Eliminative Materealism فلا توجد كيانات عقلية، وجودا حقيقيا في العالم، ومعنى هذا أن هذه النظرية تذهب إلى أبعد مما تذهب إليه النظرية التي ترد هذه الأحداث العقلية إلى المادة، فالنظرية الملغية تلغى تماما وجود الأحداث أو الحالات العقلية مضادة بذلك للثنائية والمثالية وغيرهما ممن يعترف بوجودها، وهي لا تعترف بهذا النوع من المقولات، ولا تقول بما قالت به النظرية التي ترى أن الأحداث العقلية ترد إلى الأحداث المادية داخل الفرد، ويبدو أن النظرية التي ترد العقلي إلى الفيزيقي غير متسقة فهي من جهة تقول بوجود ظواهر تختلف عن الظواهر الفيزيقية ثم تقول بأن هذه الظواهر الفيزيقية ترتد إلى الفيزيقي والمادي، ومن جهة أخرى فإن النظرية المادية المتطرفة التي تلغي تماما وجود ما هو عقلي، هي نظرية يائسة، مفرطة، لأنها إذا كانت تنكر وجود الأفكار والرغبات والمشاعر والأحلام، والآمال، والآلام نفسها، فان هذا يؤدي إلى إنكار أن يكون الواحد منا شاعرا بنفسه، أو واعيا بالأشياء من حوله أو متألما أو محبا، لأن هذه الأشياء لا وجود لها في نظرها، وبذلك تكون هذه النظرية المادية قاضية على أكثر

الأمور يقينا عندنا، وهي مشاعرنا، وإحساساتنا، وآمالنا ورغباتنا، وحبنا، وكرهنا، وفرحنا وحزننا، وما إلى ذلك من أخص خصائصنا الذاتية، وتدعي هذه النظرية أن الكيانات العقلية لا حاجة إليها، وليست ضرورية لتفسير الظواهر، فلا نضطر إليها في تفسيرنا أو تنبئنا بالسلوك الإنساني، ونحن نفعل كما يقولون كما فعل من تقدمنا حين تخلصوا من فكرة "الأثير" الخرافية في تفسير الظواهر الطبيعية، أو فكرة "اللاهوب": Phlogiston[1] ولهذه النظرية حجة أخرى اعتمدت فيها على النظرية السلوكية التحليلية، وهي أن كل المعاني النفسية أو الأفكار التي تعبّر عنها العبارات اللغوية يمكن تحليلها وترجمتها إلى عبارات أو حدود فيزيائية خالصة، وهذا الاتجاه إلى عدم ضرورة العبارات النفسية، ونفيها، يبرر إلغاء الحدود والعبارات النفسية، وسنتناول هذا الاتجاه السلوكي التحليلي أو المنطقي في فقرة تالية، ويصف بعض الفلاسفة المعاصرين هذه النظرية المادية المتطرفة بأنها أقصى صورة للمادية وأبعدها، وأوغلها فيها، وهذه النظرية النافية لكل ما هو عقلي من الأساس تزعم أن من يعتقد في وجود الأفكار والرغبات والاحساسات إنما هو بمثابة من يؤمن بالسحرة، ويمكن القول بأن هذه النظرية واضحة البطلان، رافضة لنفسها بذاتها فان كل من يرى هذا الرأي الذي ذهبت إليه فهو يفكر أنها حقيقة، ومن ثم فهو يؤمن على الأقل بهذه الفكرة، وهي أنه لا توجد أفكار، وإذن فإن هذه النظرية باطلة لأنها متناقضة، وقد ذهب بعض الغلاة من الماديين وهو Pierre Cabanis إلى أن الإنسان يتلخّص في الأعصاب، "Les Nerfs-Voila Tout L'homme «الأعصاب هكذا هي كل الإنسان»، ولكنه !عترف بوجود الأفكار حين قال «إن الدماغ يفرز الفكر، كما تفرز الكبد الصفراء »، ومن وجهات النظر المادية، نظرية التماهي Edentity Theory "تماهي العقل والمادة"، وتسمى "Central State Materialism" النظرية

---

1 . مادة كيميائية كان العلماء يعتقدون أنها مقوّم من مقومات الأجسام المحترقة قبل اكتشاف الاوكسجين.

المركزية المادية " وهي تهدف إلى التوحيد بين الحالات والعمليات العقلية والحالات والعمليات الفيزيقية التي تحدث في الدماغ وفي النظام العصبي المركزي، وتعنى خاصة بالحالات الداخلية الباطنة التي تؤدي إلى السلوك أكثر من عنايتها بالسلوك في حد ذاته، وتزعم أن التعابير العقلية تختلف عن التعابير الفيزيائية في الدلالة ولكنهما تعودان إلى وقائع تجريبية حسية، كما يدل لفظ " الماء " و "H_2O" على معنى واحد، أو واقعة واحدة، وكما يدل " الضوء " واستهلاك الكهرباء على معنى واحد، وكما قال هوبز بأن الشعور باللذة ليس سوى حركة في القلب، وأن المفهوم ليس سوى حركة في الرأس، فالواقعة هي الأصل، وليس المفهوم مجرد تماه منطقي، وإنما هو تماه واقعي، فهي بهذا نظرية امبريقية أكثر منها منطقية تفترض أن كل حدث عقلي جزئي يحدث إنما يحدث إذا كان قد وقع حدث جزئي فيزيقي في الدماغ، وقد دافع على هذه النظرية في عصرنا J.J.C. SMART و H. FEIGL، وآخرون، ومن الاعتراضات الأساسية على هذه النظرية، السؤال : أين يقع الحدث العصبي من البدن ؟، حتى إذا أجيب بأنه لا يقع في مكان، ولكنه يقع خلال الجهاز العصبي، وليس مما له معنى أن نسأل : أين يقع الفكر من البدن ؟ قلنا إذا كان هناك شيئان مختلفان فلا يمكن أن يصبحا شيئا واحدا إلا إذا كان لهما مكان واحد، ونفس المحل، ولهذا فلا يمكن أن يكون الحدث العقلي والحدث العصبي شيئا واخدا، وبالرغم من حدوث بعض الإحساسات، آليا، فإننا لا نشعر باحساساتنا في دماغنا[1] أبدا، وقد تسمى هذه النظرية نظرية التماهي، بنظرية تماهي النمط – النمط "Type-Type Identity Theory" لأن كل نمط من أنماط الحالات العقلية وليكن مثلا الألم يتماهى مع نمط من أنماط الحالات الفيزيقية، وهو هنا نبضات الخلايا العصبية، Firing of C - Fibres، ولكن إذا كان الألم هو عبارة عن هذه النبضات في النسيج العصبي، فإنه إذا

---

1. Jerome, Shaffer, " Mind - Body Problem " In Encyclopedia of Philosophy, Vol. 5, p. 339.

فقدت هذه الومضات في أي مخلوق وإن كان غير الإنسان، فإنه يفقد الشعور بالألم، ونحن نعلم أن الإنسان يستطيع جيدا أن يعرف أفكاره، دون أن يعلم أي شيء عن دماغه أو جهازه العصبي، وبعبارة أخرى كيف يمكن لأحداث مثل الومضات العصبية في المخ أن تنتج مثلا ألما أو رؤية، فمن الصعب أن نحصل على إجابة لهذه المسألة، إذ أنه كيف يمكن لحدث لا يشعر به الإنسان " ومضات عصبية " لا وعي به يتساوى مع حدث شعوري أو يتساوى مع وعي، وليكن رؤية شيء ما مثلا، ومعنى هذا أن النشاط الفسيولوجي والكيمائي للدماغ ليس في ذاته إحساسا، فالموجات الضوئية، والتغيرات الكيمائية، والنبضات الكهربائية في الأعصاب، وما إلى ذلك من نشاط خلايا المخ هي عمليات آلية لكنها ليست هي هذه الأفكار وهذه المشاعر، ولا هذه الإدراكات التي لها خاصية الوعي، فالإحساس يتوقف على الأمور الفيزيائية والكيميائية لكن لا يمكن ترجمة الوعي والإدراك والأفكار إلى خواص كيميائية فيزياثية أي مادية، وليس في مقدور المادة أن تفسره[1] ولذلك يقول المتخصص في علم الأعصاب وهو أكلس جون « إن وحدة التجربة الواعية يتيحها العقل الواعي نفسه لا آلية الأعصاب[2] » كما يؤكد Roger Sperry أنه لا يمكن إرجاع تجارب الإنسان الذهنية إلى مجرد ظاهرة مصاحبة أو ملازمة لفسيولوجيا الأعصاب، وإنما هي عمليات ذهنية وحقائق لها دورها السببي أو العلي[3]، فإذا توقعنا أن يكون الوعي أو العقل هو عمليات الدماغ الكيميائية ونشاط الخلايا المخية فحسب فكأنما نتوقع أن يكون المبرمج أو واضع البرامج هو جزء داخلي من أجزاء الحاسبة الألكترونية، أو الكمبيوتر. إن الألم كما قلنا هو في جوهره ما نشعر به، لا أنه مجرد منبهات عصبية، ولذلك فإنه يمكن أن يحدث هذا التنبيه العصبي وومضاته دون أن يشعر الفرد بالألم والعكس، فلا توحّد

---

1. روبرت، م. أغروس، وجورج ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ص 30.

2. John Eccles, The Human Mystery, p. 227.

3. "Interview" Omni, August, 1983, p. 72.

أو تماهي بينهما (الألم والومضات العصبية)، لهذا كله يصعب القول بأن العقل هو الدماغ أو الجهاز العصبي، أو أن الحالات العقلية هي حالات دماغية لأن خصائص الأفكار والمشاعر والرغبات ككونها حادّة أو خفيفة، ومثل هذا لا يوجد في الحدث الدماغي، الأفكار قد تكون أصيلة أو غبية ولكن هذه الصفات لا توجد في الأحداث الدماغية، ومن جهة أخرى فإن الأحداث الدماغية تتحيز في حيّز، ولها مكانها ومحلها الخاص وتقاس كهربائيا، وتخضع لقانون فسيولوجيا الأعصاب لكن الأفكار والمشاعر لا تحل في مكان وليس لها محل في الدماغ، وإن كانت تقع في زمان.

ولما أشرنا إلى نظرية التماهي نمط – نمط Type - Type Identily Theory The قلنا إنها تسوي بين أنماط من الكيانات العقلية وأنماط أخرى من الكيانات المادية، فكل نمط من الكيانات العقلية مثل الألم والرغبة والاعتقاد يتماهي أو يصبح مساويا في ماهيته لنمط من كيانات مادية مثل نشاط كيميائي فيزيائي في الخلية المخية، إن هذه النظرية تختلف عن نظرية أخرى قريبة منها وهي ما يسمى بـ Token - Token Identity Theory نظرية التماهي بين شاهد – شاهد، فإن شعور الإنسان بوخز إليم في لحظة معينة هو مساوٍ لشاهد، أي مساوٍ لشاهد من كيان مادي (حدث عصبي في دماغ ذلك الإنسان) ولكن هذا الشعور بألم الوخز لا يشترط فيه أن يكون له نمط معين من احداث مادية بل فد يسبب ألما واحدا عدد مختلف من العناصر المادية، ومعنى ذلك أن شواهد مختلفة من نفس النمط العقلي يتساوى مع عدد من الشواهد من أنماط فيزيائية مختلفة[1]، وهذه النظرية لها معنى واسع، ومعنى ضيق. المعنى الواسع يتمثل في أن كل شاهد حالة عقلية، يتساوى مع حالة فيزيائية أو أخرى، ومعنى هذا أن هذه الحالة الفيزيائية التي تساوي الحالة العقلية ليس من الضروري أن تكون حدثا في الجهاز العصبي Neural State أما المعنى الضيق فمعناه أن الحالة الفيزيقية المساوية للحالة العقلية أو شاهد من شواهدها لابد أن تكون حدثا عصبيا، وينتج عن ذلك أن

1. Grayling, p. 260

المعنى الواسع يدخل فيه ما نسميه بالوسائط المعقدة Robots بأن تكون لها أيضا حالات عقلية، وهذا لا تقبله النظرية في معناها الضيّق، فالوسائط Robots ليس لها حالات عصبية ومن ثم فليس لها حالات عقلية[1] وبطبيعة الحال فإن النظرية بمعناها الضيق تتضمن جانبها الواسع، لأن الحالات العصبية إنما هي حالات فيزيقية أما العكس فلا يصح.

تختلف النظم العصبية باختلاف الحيوانات فالنظام العصبي "Neural System" لدى الإنسان يختلف عن النظام العصبي لدى القط مثلا أو الضفدع، ويشتد اختلافه عن الكركند : Lobster، ولهذا فإن هذه النظرية في جانبها الضيق لا ترى أن حدثا عصبيا نوعيا هو الألم في كل الكائنات التي لها جهاز عصبي، فالحالة العصبية في الإنسان عند حدوث الألم يمكن أن تختلف حقا عن الحالة الموازية لها من شاهد الحالة العصبية وشاهد الحالة العقلية (الشعور) في الكركند[2]. وتسمح هذه النظرية بمعناها الضيق بأن تكون هناك حالات عقلية لها خصائص عقلية محضة مثل أن يكون الألم مثلا حادا، أو مبرحا، أو عنيفا، أو خفيفا، وفي مثل هذه الحالة فإن بعض شواهد الحالات العصبية وخاصة تلك التي هي متماهية مع شواهد الحالات العقلية، تكون لها بعض الخصائص العقلية الخالصة، وبعض الحالات المادية الخالصة، أي الحالات العصبية، معا وفي الوقت نفسه، ومعنى ذلك أنه ليس كل شاهد من الحالات العصبية تكون له خصائص عقلية وإنما يقتصر ذلك على الحالات العصبية التي تتماهى مع شواهد من الحالات العقلية، فهذه النظرية تزعم أن بعض الحالات العقلية لها بعض الخصائص العقلية الخالصة، وبعض الخصائص المادية العصبية، معا وفي الوقت نفسه، وهي بهذا تتفادى ما تزعمه النظرية الملغية التي تنكر بطريقة غير مقبولة أي شيء يمكن أن يتصف بصفات أو خصائص عقلية، وتجنبت هذه النظرية أيضا أكبر مشكل

1. Cornman, Lehrer, Pappas, Ibid. p. 188.
2. Ibid, p. 188.

يواجه المادية التي ترد الصفات العقلية إلى المادة، وهو زعمها بأن الحالات العقلية ليس لها إلا صفات أو خصائص مادية خالصة، أو بعض الخصائص المحايدة، وهكذا تصبح هذه النظرية في صورتها الضيقة صورة من صور الثنائية خاصة ثنائية الخصائص[1] وهي تختلف عن النظرية التفاعلية التبادل، من صور الثنائية لأن الأخيرة تتضمن صراحة أن كل كيان عقلي يمتاز كليا، ويختلف نوعيا عن أي كيان مادي مثل الحدث العصبي مثلا، فلا تملك أي حالة عقلية أية خاصية من الخصائص المادية، وعلى العكس، فإن الثنائية في الخصائص التي أشرنا إليها تسمح بأن يكون للحالات العقلية صفات أو خصائص عقلية خالصة، ومادية (عصبية) خالصة معا، وبهذا يمكن القول بأن هذه النظرية في جانبها الضيق مقبولة، لأن فكرة أن الحالات العقلية وخاصة الإحساسات لها خصائص عقلية خالصة تؤيدها أدلة ترجع إلى الاستبطان، وإلى المشاهدة، فإن الناس على وعي مباشرة بهذه الخصائص في إحساساتهم الخاصة، ومن جهة أخرى فإن كل ما نعتبره عقليا يعتمد على ما هو عصبي وذلك أن الناس الذين فقدوا بعض وظائف المخ، فإنهم فقدوا في الوقت نفسه الوظائف العقلية الموازية أيضا. فيمكن مثلا أن يفقدوا النطق أو يصابوا بما يسمى الحبسة، Aphasia، وقد يفقدون الذاكرة، أو التفكير، وكذلك فان تناول بعض العقاقير، أو الكحول، يؤدي إلى إحداث تغييرات في إحساس الشخص، ويؤثر ذلك في أفكاره، وانفعالاته وآرائه، وهذا الاعتماد المنتظم للحالات العقلية على ما هو عصبي هو الذي تراه هذه النظرية في جانبها الضيق، ويلاحظ أن هذا الاعتماد يوجد في الحيوانات أيضا فالتخدير الجراحي مثلا يجري في الحيوان حتى لا يشعر بالألم، وتنجح العملية الجراحية كما يجرى في الإنسان، وهذا ينطبق على كل كائن له جهاز عصبي[2]،

1. Ibid, p. 189.

2. الحيوانات التي ليس لها جهاز عصبي معقد يماثل الجهاز الذي تملكه الثدييات تشعر بالألم، وذلك مثل الرخويات كالمحار والحلزون.

ويمكن القول بأن هذه النظرية في جانبها الضيق هذا، تتفادى عدة اعتراضات تتوجه إلى الثنائية وإلى نظرية التوازي وإلى نظرية الظواهر المصاحبة وبذلك تكون أكثر النظريات قبولا وإن وجّه إليها بعض الاعتراضات[1].

5-10 الواحدية المثالية

النظرية المثالية ترى أصالة الفكر، على العكس من المادية التي تذهب إلى أصالة المادة، يرى المثاليون أن العقول والكيانات العقلية كلها غير مادية في طبيعتها، وكذلك الأجسام، بما في ذلك جسم الإنسان ومخه إنما هي كيانات عقلية في إدراكنا، فما دمنا لم ندركها فهي غير موجودة، ووجودها إنما هو إدراكنا لها، أن توجد معناه أن تدرك، ويرون أن الأشياء المادية إنما هي مجموعة من كيانات عقلية أي من إحساسات، افترض أن إنسانا ينظر إلى ثمر الكرز، وهو يانع وأحمر على شجرة في أوائل الصيف، فإنه يحصل على إحساسات الرؤية، للحمرة والحجم الدائري، ولنوع من النتوء للثمرات وإذا أراد أن يلمسها أو يقطفها أو يأكلها، فإنه في هذه الحالات كلها يحصل على مجموعة من الإحساسات المختلفة، والمثاليون يساوون ثمرة الكرز هذه بهذه الإحساسات أو الإدراكات ولذلك فإن الكرز هو مجموعة من الإحساسات المتكونة من الحمرة والشكل أو الحجم والذوق، وما شابه ذلك من الإحساسات، وهذه الإحساسات إنما توجد فينا حينما ندركها فهي إذن كيان ذهني أو عقلي، فالكرز باعتباره كيانا عقليا إنما كان كذلك لأنه مركب من كيانات كلها إحساسات، وأهم من يمثل هذه النظرية هو الفيلسوف الأيرلندي الراهب المشهور : بركلي Berkeley، فهو يذهب إلى أنك إذا حذفت هذه الكيفيات من الحمرة، والشكل، والملاسة فقد حذفت الكرز ذاته، لأنه ليس كائنا مخالفا لهذه الإحساسات، أو متميزا عنها، فالكرز ليس شيئا سوى هذه المجموعة من الانطباعات الحسية أو هذه الأفكار التي أدركها الشخص بمختلف حواسه

1. Ibid, pp. 190 - 191.

بحيث تكون هذه الأفكار موحّدة في شيء واحد، وضع له اسم خاص به، عن طريق العقل[1] وإذا كان هذا صالحا بالنسبة للكرز فإنه في نظره أيضا صالح بالنسبة لكل الأشياء المادية بما في ذلك جسم الإنسان، ودماغه أو مخه، وهو يرى أن كل كيفية أو صفة أو خاصية لشيء مّا إن هي إلا إحساس، وأن هذا الشيء وليكن الكرز هو مجموعة من كيفياته أو خصائصه، ويمكن الاعتراض عليه بأن هذه الكيفيات والصفات موجودة في الأشياء وإن لم ندركها، فوجودها لا يتوقف على إدراكنا إياها، فكيف تكون إذن إحساسات،؟ إذْ الإحساسات لا توجد إلا إذا أدركنا هذه الكيفيات، وفي هذه الحالة فقط، ولكنه يصرّ على أنه لا بمكن معرفة الكرز ولا خصائصه، وكيفياته إن لم ندركه، ولا نحكم بوجود ذلك كله إن لم ندركه، ولا يمكن تخيل ذلك أيضا دون إدراك، فما لم ندركه فهو غير موجود، وهو يعتقد أنه إذا فكرت في الكرز أو تخيلته فإن ذلك يعني إدراكه، وليس الأمر كذلك، فإنني إذا فكرت في مدينة مكة فإن هذا كاف لإدراكها مع إني بعيد عنها في أقصى غرب البلاد الإسلامية، وبهذا فإن رأيه لا يقوم على سند واضح، وبهذا تكون المثالية غير معقولة، ولا مقبولة لأن صاحبها يعتقد أنه لا توجد إلا العقول وإدراكاتها، فلكي يوجد شيء لابد أن يكون مُدْرَكاً أو مُدْرِكاً، وأن الأشياء المادية لا توجد إلا في الذهن، باعتبارها فئات مختلفة من الإدراكات وهذه النظرية تسمى أحيانا بالمثالية الذاتية كما سماها كنط، تمييزا لها من مثاليات عديدة.نشأت بعد كنط، وقد سخر كنط نفسه من بركلي ونسب إليه أنه أنزل الأجسام إلى مجرد خيال أو خداع، ويرى بعض الباحثين أنه يمكن تلخيص رأي بركلي أو تأويله على أنه يتصل "بالمعنى" ومعنى ذلك أن العبارات التي تعبر عن الأشياء المادية يكون لها معنى فقط إذا اعتبرت عبارات تتحدث عن إدراكات المدركين[2]، هذا ويمكن القول بأن بركلي لم يكتسب أنصارا من الفلاسفة يدافعون عن رأيه هذا الضعيف.

---

1. G.Berkeley, "Three Dialogues Between Hylas and Philonous", Ed. R.M. Adam, Cindianapolis : Haekett, 1979, P.81.
2. Jerome Shaffer, "Mind - Body Problem" Encyclopedia of Philosophy, Vol. 5, P.339.

6-10 السلوكية أو الفيزيائية
Behaviorism Or Physicalism

هذا الاتجاه مادي واضح ويسمى بالسلوكية المنطقية أو التحليلية تمييزا لها عن السلوكية المنهجية التي ترى أن علماء النفس ينبغي لهم في أبحاثهم أن يقتصروا على بحث الظواهر الفيزيقية أما من الناحية الفلسفية فتسمى بالفيزيائية أو الطبيعية Physicalism، وجوهر هذه النظرية التحليلية أن كل العبارات التي نستعملها ونحسبها عقلية أو نفسية تترجم عن طريق تحليل معناها إلى عبارات أخرى لا نستعمل فيها الحدود أو الألفاظ النفسية، وتستعمل فيها العبارات التي تدل على نوع من السلوك الجسماني، وبالرغم من وجود عبارات صادقة نستعمل فيها ألفاظا نفسانية فليس ذلك دليلا على أمور عقلية، لأننا نستطيع أن نصوغ كل عبارة من تلك العبارات إلى صيغ لا نستعمل فيها سوى ما يشير إلى أشياء مادّية كالأشياء، والأحداث، والحالات الفيزيقية، فهي بهذا لا تنكر وجود عبارات عقلية أو نفسية، وإنما ترى أن القضايا (الجمل) النفسية Phsychological, Sentences ترجع في الحقيقة إلى جملة من السلوك الجسماني في نهاية الأمر، وتنكر أن تكون هذه العبارات النفسية التي تعترف بصحتها مستقلة بذاتها ومفارقة للوقائع الجسمانية كما يعتقد ابن سينا، وديكارت مثلا.

ومفتاح هذه النظرية هو منهجها التحليلي المعنى Meaning Analysis باعتباره منهجا لغويا يحلل معنى التعابير اللغوية، ويقع ذلك إما بترجمة عبارة بأخرى مرادفة لكنها فيزيائية، وإما بتعريف صريح يحلل إليه المعنى، وإما بتعريف يؤخذ من السياق[1] فالتعريف الصريح كتحليل لكلمة إنسان فنقول إنه: "حيوان عاقل" أو تحلل كلمة "أعزب" إلى : "شخص ذكر، بالغ، غير متزوج"، ومثال التحليل من السياق كأن تحلل كلمة " يوجد. " في العبارة التالية : « يوجد

1. Comman, Lehrer, Pappas, Ibid, p.166.

كثير من الأشياء العجيبة» إلى « هناك كثير من الأشياء العجيبة » فلا يوجد مرادف لكلمة "يوجد" في العبارة الثانية، ومع ذلك فإن العبارة تتضمن معنى "يوجد"، وإذا استطعنا أن نترجم كل العبارات النفسية والعقلية إلى عبارات فيزيائية، فينتج من ذلك أن العبارات العقلية لا تشير إلى أي شيء عقلي مستقل في الطبيعة، ويمكن تلخيص ذلك بالقول بأن كل عبارة عقلية (أي العبارات التي تستعمل الألفاظ العقلية)، يمكن أن تحلل إلى ما يساويها في المعنى من العبارات التي لا تستعمل إلا الحدود أو الألفاظ السلوكية أو غيرها من الحدود غير العقلية، وكذلك فإننا لا نحتاج إلى استعمال الألفاظ العقلية ولا العبارات النفسية في وصفنا السلوك الإنساني، فهي إذن لا تدل على أي شيء عقلي مستقل عن الفيزيائي وهذا يبرر قولهم إنه لا توجد كيانات عقلية"[1]، ويثق أنصار الوضعية المنطقية في هذا التحليل ثقة عمياء فهذا : Carl Hempel يعبر عن هذا المنهج فيقول : «كل العبارات النفسانية التي لها معنى أي التي تقبل أن يتحقق منها مبدئيا يمكن ترجمتها إلى عبارات فيزيائية لا تشتمل على مفاهيم نفسية، ولكن تشتمل فقط على مفاهيم فيزيقية، فقضايا علم النفس (العبارات) هي نتيجة لذلك، قضايا أو عبارات فيزيائية، وعلم النفس إذن إنما هو جزء متكامل من "الفيزياء"[2].

والواقع أن هذه النظرية تدور حول المعنى الذي يدل عليه خطابنا العقلي وغرضها من ذلك تفادي الوقوع في الثنائية، أو في وجود نوعين من الجواهر، وذلك بتحليل أو ترجمة الحديث عن الإحساسات، والانفعالات والرغبات، والآمال إلى حديث عن نماذج من السلوك، ويمكن ترجمتها أيضا إلى الظروف أو العبارات الشرطية : إذا كانت قد حصلت ظروف معينة فإنها تؤدي إلى كذا وكذا من السلوك، ولكن كيف تفسر لنا هذه النظرية ما إذا كانت الحالة العقلية

---

1. Ibid, p. 168.

2. C.Hempel, " The Logical Analysis of Psychology" in , H. Feigl and W. Sellers, Ed., Readings in Philosophical Analysis, (New York : Appleton - Century Crofis, 1949, p. 78.

تسبب حالة عقلية أخرى متفاعلة معها ؟ أنها مجرد نظرية في المعنى، أي هي قضية معنى، معنى الخطاب العقلي، ويمكن الاعتراض عليها بأن الحديث عن الشعور والإحساس لا يكافئ في المعنى الحديث عن عمليات الدماغ، إنها لم تعط اعتبارا مناسبا للدور العلّي للخصائص العقلية والحالات الذهنية، فلماذا لا تؤدي فكرة معينة إلى سلوك معين ؟ فالناس يسلكون طبقا لما يريدون، وتبعا لما يعتقدون، فيقال ذهب فلان إلى المكتبة لأنه يرغب في أن يطلع على بعض الكتب، أو ذهب إلى الثلاجة لأنه يعتقد أن فيها طعاما، أو ماء، ولذلك نجد أشد المعارضين لهذه النظرية وألدّ خصومها الفيلسوف الأمريكي Rodevick Chiholm يقرر في أبحاث كثيرة قام بها أن السلوكية التحليلية قد عجزت في كل محاولاتها أن تحلل عبارات الاعتقاد إلى عبارات سلوكية مكافئة لها، ولذلك وجب رفض هذه النظرية[1] كما بيّن عجزها عن أن تتجنب لغة علم النفس باستعمال حدود فنية (تقنية)، وانتهى بعض النقاد إلى القول بأن هناك أسبابا جيدة تجعلنا نقرر أن العبارات الاعتقادية أو كلمات الاعتقاد ليست قابلة للترجمة إلى عبارات سلوكية، وبهذا تكون لنا مبررات جيدة تجعلنا نرفض هذه النظرية السلوكية[2] إن من أهم الأدلة على وجود الحالات العقلية الاستبطان والمشاهدة، فكيف تعرف الألم ؟ بأن تشعر به، وأنا أعلم اعتقادي ورغباتي باستبطان ذاتي.

ويرى Gilbert Ryle في كتابه "مفهوم العقل"[3] أنه عندما نقول إن فعلا ما قام على ذكاء أو أنه فعل إرادي، فهذه الكيفية التي نصف بها الفعل لا تدل على أنه سبقه أو صاحبه فعل عقلي أو ذكاء، أو إرادة، أو عندما نقول عن شخص إنه ذكي أو حر الفكر، أو طيّب، فنحن لا نتحدث عن عقله أو عن صفاته، وإنما بالأحرى نحن نتحدث عن طريقته في الأفعال عادة، أو عن استعداده للفعل، فالعقل عنده ليس شيئا، وهذه الصفات لا تشير إلى أفعال تتم في العقل

---

1. Cornman, Lehrer, Pappas, Ibid. p. 171.
2. Ibid, P.173.
3. The Concept of Mind, London, 1949.

موازية لأفعال الجسم، وإنما تشير إلى استعداداته للفعل أو السلوك، وإلى نمط الوصف الذي نميل إلى وصف أفعاله به، معنى هذا أننا لا نتحدث عن أحوالنا العقلية الداخلية من ذكاء، وإبداع، وحرية وغيرها، فقد أسوق سيارة بذكاء، أو أتعامل مع الآخرين بلطف، وليس معنى ذلك أنني أصف أحوالي الداخلية، حتى إذا كان الفرد الآن يفكر قبل أن يفعل فعلا، فإن تلك المهارة التي يفعل بها شيئا أو يقول شيئا لا يكوّنها فكره، وإنما يشير ذلك إلى ما أنجزه في فعله ذلك، أو تحدّث به في خطابه، أو الكيفية التي يتحدث بها الناس عن فعلي أو يصفونه بها أو يحكمون بها عليه، وعندما نتحدث عن بعض صفات الفرد أو حالاته فنحن لا نتحدث على حالات شيء وراء ما يفعله، أو وراء دفعه للأشياء المادية، وإنما نتحدث عن مختلف صفات سلوكه أو كيفياته، لا غير، وهو بهذا قريب جدا من الاتجاه العلمي في السلوكية في علم النفس ذلك الاتجاه الذي أسسه واطسن J.B. Watson (1878 - 1958) الذي زعم أن التفسير العلمي للسلوك الإنساني ينبغي أن يتجنّب الإشارة إلى الجانب العقلي الذي ينظر إليه على أنه ذاتي، أو خاص أو غير مشاهد، أو أنه غير قابل للتفسير، لأن العلل في العلم يجب أن تكون موضوعية تشترك الذوات المختلفة في فحصها ومعاينتها، وهذا لا يتوفر بالنسبة لحالات العقل وانطباعاته عند الناس، فكل المعطي الذي يعطي لنا عن الناس، إنما هو أفعالهم أو احتمال أن يقوموا بهذه الأفعال بمختلف صورها، فعندما نقول إن الناس يخافون ويأملون، ويعتقدون، وما إلى ذلك من الحالات العقلية فنحن لا نزيد على أن نقول إنه في ظروف معينة يمكن أن تحدث أفعال معينة، أو أن لدى هؤلاء الذين يفعلون اتجاها لأن يفعلوا أفعالا معينة في ظروف معينة، ففي نظر هؤلاء من أنصار النظرة السلوكية العلمية إذا تحدثنا عن حالات العقل لدى الناس وعن عقولهم أو استعداداتهم العقلية فإن ذلك لا يعتبر تفسيرا علميا، فمثل هذا النوع من الكلام يجب ترجمته أو تحويله إلى كلام عن السلوك، لأننا لا نعلم ماذا يدور في ذات شخص ما من حالات عقلية، ولكن الإنسان عندما

يفعل فعلا أو تقوم به حالة عقلية أو نفسية. كالألم مثلا فإنه يشعر به كما يسلك معه سلوكا معينا، فعندما أقول إنني متألم فإني لا أعني بذلك أنني على استعداد لأن أقوم بسلوك معين كما يزعمون، وإنما أشير إلى شيء أشعر به، وكذلك القول بالنسبة للآخرين عندما أقول إنهم يتألمون أو يفرحون، وبهذا فإن السلوكية مهملة لهذا الجانب الواضح ومنكرة له دون مبرر مقبول، وضعفها يبدو في أمرين الأول انكارها للوعي أو الشعور مع وضوحه، والثاني توحيدها العام بين الكلام عن الحالات العقلية والسلوك أو الاستعداد له، وذلك أن علم النفس والحس المشترك أيضا يخبراننا أننا عندما نتحدث عن شعور شخص بالحسد مثلا فإننا لا نشير فقط إلى سلوكه الواقعي أوالذي سيقوم به وإنما نتحدث أيضا عما سبّب هذا السلوك، فغيرة الفرد إنما هي سبب لما يرتكبه من أفعال الغيرة، وينطبق هذا على الإحساسات والرغبات والحالات العقلية والاستعدادات، إنها ما يسبب، ما يصدر عنها من أفعال، إنها علل لها، والسلوك إنما هو مرتبط بها ومعلول لها، إنها ليست السلوك نفسه تحت عنوان آخر، كما يريد أن يقنعنا السلوكيون، وقد تكون هذه الحالات العقلية لا تشير إلى شيء واقعي موجود، أو موضوع خارجي، حتى يمكن لنا أن نعادلها به ونترجمها به، ونحن نرى أن حالاتنا العقلية لها فعاليتها وتأثيرها فهي علل للسلوك، ولا يجوز تجاهلها أو تجاوزها باسم المنهج العلمي، مما يشكك الناس فيما يشعرون به بوضوح حدسي مباشر. كما يمكن القول بأن أغلب تحليلات الماديين المحدثين للعقل - تبدأ بقبول أن الحالات العقلية مؤثرة تأثيرا علّيا، ولا يحاولون أن يرتدوا بها إلى شيء آخر، أو يترجموها، حتى المادية المركزية لا ترد العقل إلى السلوك، وإنما هو شيء له كيفية غير عادية وهي أنه يمتلك مظهرين : مظهرا ذاتيا شعوريا وآخر موضوعيا، ماديا، وأن الكلمة العقلية مثل الشعور أو الألم ليست هي عينها النشاط الفسيولوجي العصبي[1] كما أشرنا إلى ذلك من قبل، لأن الحالات العقلية أو الأحداث الذهنية لها خصائص

1. Antony O'hear, Ibid, p. 218.

مختلفة عن الحالات الدماغية العصبية، فالألم يمكن أن يكون حادا مثلا في حين حالات الدماغ لا تكون كذلك، فالأفكار قد تكون أصيلة مبدعة أو ذكية أو غبية، ولكن هذه الصفات لا نصف بها الحالات الدماغية، بالإضافة إلى أن الحالات العقلية لا تحل في مكان بخلاف الحالات الدماغية العصبية فإنها في مكان، وتقاس كهربائيا وكيميائيا، وتخضع لقوانين فسيولوجيا الأعصاب، فلا يمكن أن تكون هي والحالات العقلية شيئا واحداً فأنت إذا استمعت إلى قطعة بيتهوفن "Broica" فهي فيزيقيا أمواج صوتية، تلامس أذنيك في قاعة معينة، للاستماع، ولكنها لديك أنت شعور خاص، فهل يمكن مثلا لمحلل فيزيقي ينظر داخل دماغك أن يعرف ماذا كنت تشعر به، أو كنت تفكر فيه، اللهم إلا إذا عرف العلاقة بين هذه الحالة الذاتية الشعورية وعمليات الدماغ، ولكن لا يمكن لهذا المحلل للصوت بالضرورة أن يعرف ما الذي كان يحلله مما أدركناه نحن بأنفسنا وهو هنا "Broica " لبتهوفن[1]، وهذا كله قائم على الظن بأن تقدم العلم سيهيء اختبارا تجريبيا يؤكد ذلك، ولكن لم يتم ذلك إلى اليوم.

إن تحليل الأجوبة اللفظية نفسها وهي سلوك لا يستطيع أن يتجنّب استعمال الألفاظ النفسية في القضايا التحليلية، وبهذا ننتهي إلى نتيجة عامة معارضة وهي أننا نملك مبررات كافية تشير إلى أنه لا تترجم الألفاظ الاعتقادية أو المعرفية إلى عبارات سلوكية بنجاح دائما، بل إن الحدود التقنية التي تستعمل في الترجمة لا يمكن في تفسيرها تجنب الألفاظ النفسية[2].

إن المبدأ الرئيس الذي تعتمد عليه السلوكية التحليلية، وهو مبدأ التحقق المعبّر عنه رمزيا بـ (VTM) أي The Verifiability Theory of Meaning من القضايا التي لا معنى لها، بمعيار أنصار هذه النظرية نفسه، فهو متناقض، لأنه ليس قضية تحليلية ولا قضية تجريبية، ومن ثم فهو لا معنى له، ولذلك

---

1. Ibid.

2. إذا أردت التوسع في الأمثلة فانظر المرجع السابق، Cornman, Lehrer, Pappas, Ibid. pp. 171-173

، رفضه وإذا سقط المبدأ الأول الذي تعتمد عليه هذه النظرية فهي باطلة لبطلان مبدئها، لأن أنصار هذه السلوكية يرون أنه لا معنى إلا للقضايا ـريبية التي تحقق عن طريق التجربة الحسية، أو للقضايا التحليلية ـايا المنطق وقضايا الرياضيات، لأنها لا تخبرنا عن الواقع الخارجي، ا هي لها معنى وصحيحة إذا لم تتناقض مع نفسها، أما ما عدا ذلك ـايا الميتافيزيقا وقضايا الأخلاق والجمال فهي لا تعبّر إلا عن رغبات، ـرات ذاتية وليس لها ما يوازيها في الواقع الخارجي ولا يحكم عليها بأنها ـة أو صحيحة ولا يمكن التحقق من صحتها، إذ أنها لا تقرر شيئا وإنما ـ عن مشاعر أو رغبات الفرد فهي بمثابة عبارات التعجب، والاستفهام أو ـامر التي لا نحكم عليها لا بالصدق ولا بالكذب"[1].

7-1(النظرية الوظيفية Functionalism

ـد اهتم بهذا الاتجاه الفيلسوف Putnam, Hilary في بحثه " طبيعة الات العقلية "[2]، وهو له صلة بهذا النوع من اللغة العقلية، والذي تعنى به ، النظرية هو الدور الذي تؤديه الحالة العقلية، ولا يعنيها طبيعة هذه الحالة ـزيقية، ومعنى هذا أن الحالات العقلية يمكن تحديدها عن طريق دورها ـي أو السببي، وهذا الدور العلي له ثلاث عناصر، فهو يشمل العلاقة العلية الحالة والمُدْخَل الخارجي أو المنبه الخارجي "Input" من البيئة، والعلاقة ـة بين الحالة والسلوك أو المخرج أوالاستجابة، والعلاقة العلية بين الحالة ـلية وحالات أخرى عقلية، وفي هذه العلاقة الثالثة تختلف هذه النظرية النظرية السلوكية، فالحالات العقلية إذن تتحدد عن طريق دورها العلي، ـباطها عليا بالمدخل من الخارج، وبالمخرج "Ouput" وبالحالات العقلية

1. Ibid. p.170.
2. In D. Rosenthal, Ed., "Materialism and The Mind Body Problem", (Engle Cliffs, Printice - Hall) , 1971. Mind, Language and Reality, Cambridge 1975, 291-303, and, Philosophy and our Mental Life, pp. 291-203.

الأخرى كما قلنا وأنها أيضا لها دور عليّ، فالإحساسات تأتي من الخارج باعتبارها مدخلا، والسلوك يصدر باعتباره مخرجا، ونعبّر عن ذلك بعبارات عقلية تشير إلى وصف للعلاقات العلية، وإلى كلمات منطقية " الواو " وإذا كان كذا كان كذا، إنها مذهب دلالي Semantic doctrine أي مذهب في معنى الخطاب العقلي، كما يرى Lewis. David، وبهذا تكون شبيهة بالسلوكية التحليلية، وهي ترى أن الذي يحقق الدور العلي للحالات العقلية هو دائما أمر فيزيقي، ولكنها لا تماهي بين الحالة العقلية والحدث الفيزيقي، مثلا لاتوحّد بين خاصية كونك في ألم، وأي أمر فيزيقي أو خاصية فسيولوجية عصبية، مثل الومضات العصبية، وتصف الوظيفية الحالات العقلية في حدود دورها العلي خاصة علاقتها العلية بالمنبّه الحسي وبالاستجابة السلوكية وبحالات عقلية أخرى، فتصف الألم مثلا جزئيا بأنه معلول أو مسبب بالهتك في نسيج العضو، وأنه ميل يسبب الرغبة في الشفاء منه، وأنه ميل لإنتاج فعل يبعد الجزء المعطوب من العضو عما يفكر أنه سبب ذلك العطب أو الهتك، فهذه وظيفة الألم، وهي نظرية تتيح لعدد كبير من الموجودات المتنوعة أن تؤدي أو تحقق ما نعبّر عنه بالمدخل والمخرج وما بينهما من علاقة علية، تحدد الحالات العقلية، وهذه الموجودات في نظرهم ليس من شرطها أن يكون لها دماغ أو مخ يشبه ما لدى الإنسان أو الثدييات العليا، فالحاسوب أو الوسائط Robots يمكن أن تكون لها حالات عقلية كما تتصور الوظيفية هذه، فالمهم، أن يكون لها المدخل والمخرج المناسب وما بينهما من علاقات ليكون لهذا الحاسوب أو غيره فكر أو اعتقاد، وبهذا فهي ليست مثل النظرية المادية التي ترد كل الحالات العقلية إلى المادة، فلكي تكون في حالة عقلية يعني أن تكون في حالة تتسم بكذا وكذا من المدخل والمخرج والعلاقة بينهما، ويؤكد Putnam أن السلوك البشري مستقل عن الوصف الفسيولوجي الكيمائي للدماغ، لأن وصف الفسيولوجي الكيمائي للدماغ ليس مناسبا لتفسير حالاتنا العقلية، ولأن وصف السلوك بالحالات العقلية هو وصف في

مستوى أعلى ومجرد من الاعتبارات التي تحقق فيزيائيا الحالات العقلية، وترى Wilkes, K.V.[1] تابعة في ذلك لبعض الفلاسفة[2] أن الأخذ بالوظيفية واستعمالها في تفسير السلوك الإنساني لا يتفق فقط مع ما ندعوه بالفيزيائية (Physicalism)[3]. وإنما يمكن اعتباره شرطا سابقا للفيزيائية، وهي ترى أن التحليل الوظيفي يمكن تطبيقه على أي شيء يمكن النظر إليه على أنه مكوّن من أجزاء منتظمة، تعمل معا، لإنتاج آثار أو معلولات، مثل الاستقرار في المجتمع مثلا أو الأدوار السلوكية التي يقوم بها أعضاء مجموعة من الناس في اللعب أو المسرح أو ما شابه ذلك، وهكذا فإن البناء الوظيفي للعقل يتخذ خطوة أولى بأن يقوم بالوظائف العقلية مثل التذكر، أو الإدراك، أو حل مشاكل، ثم يحاول أن يفكّ هذه الوظائف إلى وظائف متفرعة، لينتج عن ذلك سلوك مثل أن تتذكر شيئا أو أن تدركه، أو أن تقوم بأي مهارة معرفية قد عنيت بها في وقت معين، وبما أننا لا نعلم كثيرا عن المستوى الفسيولوجي العصبي، فان اللغة العادية لعلم النفس تكون المنطلق الضروري للفيزيائية Physicalism، لأن اللغة العادية في علم النفس يسودها غموض كثير، لغناها واتساعها، ولذلك كانت النظرة الوظيفية - البنائية أبعد عن "التبسيط" في بحثها عن الارتباط بين العقلي والفيزيقي من المادية المركزية، ولكنه ليس من الخطإ البحث عن العلاقات بين بعض أنماط الوظيفة النفسية وأخرى من أنماط العمليات الدماغية[4] وذلك بنظرة متكاملة بنائية وظيفية، أنت إذا نظرتِ إلى الماء الساخن في غسلك لثيابك لا تجده إلا جزءا من العملية، ولا يعتبر في حد ذاته نوعا من الغسل، وإنما هو جزء منه، وكذلك الومضات العصبية في عملية الرؤية مثلا ليست نمطا من الرؤية ولكنها جزء منها، ولكن الذي يقلق الناس

1. Kalhleen, Wilkes, Physicalism (London, 1978, P.26).

2. مثل : Armstrorg, D.M.

3. هي التي ترى أن العلوم الفيزيائية في تفسيرها هي أفضل طريقة : لوصف السلوك الغرضي للإنسان والحيوان وتفسيره والتنبوء به.

(4) Anthony, O'hear, Ibid. p. 225.

هو كيف تكون أحداث مثل الومضات العصبية قادرة على إحداث شيء آخر مثل الرؤية مثلا، وهذا ما لم تجب عنه الوظيفية بعد، والنقطة المحيرة حقيقة هي كيف يؤدي شيء لا شعور له ولا وعي، وهو هنا الذبذبات أو الومضات العصبية، إلى إحداث الوعي أو الشعور، وهو في مثالنا الرؤية ؟ أما التشبيه أو القياس في هذا بالآلات مثلا أو الحاسوب، فإنه غير مقنع، لأن الطابعة حين تطبع كلمة "ود" أو "حب" فهل لهذه المطبعة حين طبعها لهذه الكلمة تجربة شعورية لهذا المعنى من الحب، أو تدرك أن هذه الكلمة لها دلالة، أو حينما تطبع كلمة "أحمر" تدرك أن هذا يعني لونا معينا كما ندركه نحن ؟ ولذلك يرى John Searle أن قياس الإنسان بالآلات أمر غير مناسب تماما وأكد هذا تأكيدا واضحا من حيث إنه لا يستطيع أن يفسر ما هو عقلي[1] لانعدام الوعي أو الشعور الذاتي في هذه الآلات تماما، ولذلك تفرّق الفلاسفة إزاء هذه المشكلة إلى أولئك الفلاسفة مثل Dennett و Wilkes و Rorty الذين يتصورون الحساسية أو الوعي على أنه تحذير ذاتي يقوم به النظام الفسيولوجي العصبي، وإن شئت قلت إنه قدرة تمكن النظام العصبي من رد الفعل على تأثيرات البيئة، وإلى فلاسفة أمثال : Nagel و Kripke و Searle الذين يرون أن هذه الصورة ينقصها شيء مهم، وهو الجانب الشعوري، الجوهري في هذا الأمر، وهو الشخص الشاعر، الحاس، وهو الكيفية المباشرة للشعور، كما تبدو في الوعي وتظهر فيه[2]، ومن أهم الاعتراضات على الوظيفية البنيوية هذه أن مفاهيم الشعور والقصد والاعتقاد وغيرها من المفاهيم التي نستعملها لوصف استعدادات الناس المعرفية والعاطفية تفترض ذاتا تراقب أفكارها، وأفعالها، وهذه الفكرة هي التي غابت عن التحليل الوظيفي البنائي، للحديث القصدي وإرجاعه إلى عناصر لا عقل لها، تعمل أشياء غير ذات قصد، ولا شعور، فالذين يعتقدون أشياء فإن اعتقادهم هذا يتضمن أنهم يراقبون ما

1. John, Searle, "Minds, Brains, and Sciences", Penguin Books, 1991, p. 32.
2. Anthony, O'hear, Ibid, p. 228.

يعتقدونه، في ضوء الأدلة والبراهين، ويفهمون ما يقولون عندما يعبرون عن اعتقادهم في شيء ما، فلا بد من ذات موحدة هي مركز الشعور أو الوعي لها نوع من المراقبة لنشاطها، فتفرّق بين ما تقصد إليه وتشعر به من أفعال، وما هو آلي، لا قصد فيه، ولا وعي، أما الومضات العصبية فليست إلا ردود أفعال فيزيقية، فالمبادأة بالفعل تختلف عن الوضع السلبي الآلي، ولذلك نجد بعض الفلاسفة المعاصرين يحاولون أن يلطفوا من التطرف المادي ويخففوا منه، مثل Davidsoin الذي ذهب مذهبا سميٌ بالمذهب الواحدي الشاذ Anomalous Monism وهو وإن أرجع العقلي إلى الفيزيقي إلا أنه يرى أن الأحداث العقلية موجودة، وينبغي أن توجد، لأنها مؤثرة عليا، فالذي يجعلني أذهب إلى المسرح هو رغبتي في مشاهدة مسرحية معينة، وهكذا فإن المشكلة عسيرة، ولا تحل بمجرد إلغائها وردها إلى مجرد مادة، لا مبادرة لها، ولا حرية، ومن ثم لا شعور لها، ولا وعي، ومع ذلك تنتج وعيا وفكرا، ويعتمد في ذلك على تفسير الأعلى بالأدنى، وهذا ليس له مبررات واضحة، تتفق مع ما نشعر به مباشرة، مما لا نشك فيه، كما قال ابن سينا، وديكارت، وبرجسون. لأنه كما يقول : C.J. Ducasse عندما نستبطن ذواتنا لمعاناة رغباتنا وغضبنا وإحساسنا فان كل واحد منا يعاني مباشرة هذه الأحوال التي يظهرها الاستبطان، ونرى أنها ليست شيئا يشبه تقلص العضلات، ولا إفراز الغدد، ولا أي حدث من أحداث البدن وأحواله، فالتفكير شيء، والتذمر شيء آخر، والشعور بالغضب شيء، وسلوك البدن المصاحب له شيء آخر، وفعل الإرادة ليس شيئا نجده في المخ إذا فتحنا الجمجمة، ولاشك أن الأحداث العقلية مرتبطة بطريقة ما بالأحداث البدنية ولكنها ليست هي عين هذه الأحداث البدنية، فالارتباط شيء وكونها حقيقة واحدة شيء آخر، فليس مجرد الارتباط مبررا كافيا لأن ترد الأحوال العقلية إلى مجرد كونها أحداثا بدنية ولكن من المعقول أن نتصور التفكير أنه يتوقف على الجسم، ويعتمد عليه، وأنه من وظائفه، لا أنه يحدث بلا بدن، لأن إصابة الدماغ يؤثر على القدرة

على التفكير، وإصابة بعض أجزاء الدماغ يفسد أو يتلف نوعا من الوظائف العقلية أو الحسية، فإصابة فص مؤخرة الرأس قد يبطل الرؤية إذا أصاب القشرة المسؤولة عن الإبصار، وإصابة مراكز الكلام يؤدي إلى الحبسة، وهذا يدعونا لأن نقرّ بأن الدماغ السليم أمر جوهري لكل القدرات العقلية، ولكن هذه الأحوال العقلية ليست هي عينها الدماغ، والا استطاع جراح الأعصاب أن يعرف ماذا يدور في الدماغ إذا نظر فيه بعملية جراحية.

ومما يتعلق بهذه المشكلة مشكلة العلاقة بين العقل والبدن، علم نفس الأعصاب : Neuropsychology وعلم نفس التخاطر : Parapsychology وعلم الأعصاب، وما يمكن تسميته بعلم الضبط : Cybernetics، وهو مجموعة من الدراسات والنظريات حول الميكانيزمات أو الآليات، والعلاقات المطردة المنتظمة والاتصالات في الكائن البشري، والآلات : Machines أيضا، ويعتبر الحاسوب الآلي إحدى التطبيقات للسبرينتكية هذه.

8-10 علم نفس الأعصاب

يمكن القول بأنه قد كثرت في عصرنا هذا الاتجاهات في مجال دراسة كيف تعمل الأعصاب، وكيف ترتبط وظيفيا ببقية أجهزة البدن، وبالسلوك، وتعنى هذه الدراسات أيضا بالعلاقات بين الدماغ والأفكار، وظهرت عدة مناهج متقدمة حلت محل الاعتماد على مشاهدة الأحوال الشاذة من الناحية النفسية، وربطها بنتائج تشريح الجثة : Autopsy، ومن أهم المناهج المستعملة هو تنبيه بعض أجزاء الدماغ (وخاصة التجارب على الحيوانات) من خلال عمليات جراحية منظمة لمعرفة نتائج ذلك على السلوك، ومن أشهر القائمين بهذا، ولدر بنفيلد Wilder Penfield[1] وجون أكلس John Eccles[2]، وشارل شرنغتون Sherrington Charles مؤسس فسيولوجيا الأعصاب

1. في كتابه : "The Mytery of the Mind", Princeton,: Preceton University Press, 1975.
2. The Human Mystery, New-York, Springer - Velag, 1979.

ـاحب البحوث الرائدة في الجهاز العصبي، والدماغ[1] أما أكلس فهو
تـصص في الأعصاب[2]، ويعود الفضل لبنفيلد في كونه أدمج مباحث
عصاب وفسيولوجيا الأعصاب، وجراحة الأعصاب، وأجرى عمليات
احية على أدمغة ما يزيد على ألف مريض في حالة الوعي، وكانت نتائج
ـوثه تفوق نتائج العمليات الجراحية التي أجريت على الحيوانات، وعلى
خاص مبنّجين، واكتشف أن تنبيه مناطق معينة من الدماغ بالكهرباء تنبيها
يفا يعيد الذاكرة لدى المريض، وكذلك ملامسة المنطقة الخاصة بالنطق
ي إلى " الحبسة " مؤقتا، وكذلك مناطق الدماغ المسؤولة عن الحركة،
نهى من أبحاثه فلسفيا إلى القول بالثنائية واستقلال العقل بالتأثير في
اط النشاط العصبي، وأصبحت المشاعر والأفكار تبعا لبحوثه عوامل
ـرة لها دور عليّ أو سببي واقعي في وظائف الدماغ وفي السلوك أيضا
ست أحوالا لا تأثير لها، ولا أنها سلبية فضلا عن كونها معدومة، كما يزعم
اديون المتطرفون، ولذلك تغيرت سمات علم النفس في السبعينيات
ـذت تأخذ بعين الاعتبار الاستبطان، والتجارب الداخلية، وضعف اتجاه
ـرسة السلوكية الآلية المادية في تفسير السلوك الإنساني، وكان منهج
يلد يعتمد على تنبيه أجزاء معينة من دماغ مريض واع، ويسأله أن يخبره
يحدث له من أحداث عقلية إثر ذلك وقام H.L. Teuber بدراسة تقنية
ـقة عدة سنين، وقام بتجارب على مرضى الحرب من الذين أصيبوا في
فتهم، وقد بدأ استعمال مخدرات معينة في هذه الدراسات للدماغ،
رغم من هذه الدراسات، فإننا اليوم مانزال بعيدين عن الفهم المكاني
ـاغ وطريقة عمله، وما انتهت إليه هذه الأبحاث من النظريات، وتحديد
ـن الذاكرة والكلام، وما إلى ذلك، لا يعتبر أمراً حاسما، وهذه العلاقات بين
ـاء معينة من الدماغ والوظائف العقلية أمر معقّد، ويشمل عددا كبيراً من

كتاب مهم هو : "Man on his Nature", Cambridge : Cambridge University Press, 1975
كتاب : Facing Reality, (Berlin Springer - Velag) ,1970.

أجزاء الدماغ المتكاملة، فلا يمكن تفسير الذاكرة مثلا بأنها مجرد إنتاج آليات الدماغ، ويمكن القول إن الأمر في هذا كله لم يحسم، لأن علم الأعصاب Neurosciences لم ينضج بعد، ولذلك فإنه لم يقدم نتائج تزيد كثيرا على ما قدمه علم النفس التقليدي وإن كان تقدم علم الأعصاب زادنا فهما لبعض الظواهر المرضية كالفصام Schizophrenia وتحسين علاجه، وكذلك الضغط النفسي : Depression وما إلى ذلك من الموضوعات التي يدرسها علم الأعصاب، وهو في الواقع مجموعة من العلوم التي تدرس تركيب الجهاز العصبي، ووظائفه وعملياته وهي مثل : Neurology و Neuropharmacology .Neuropsychology, Neuroanatomy,

أما براسيكولوجي Parapsychology فهو نوع من الدراسة تقوم على أساس أن الأحداث العقلية أو الأفكار لدى شخص معين يمكن أن تؤثر في أفكار شخص آخر مباشرة أو تؤثر في بدنه أيضا، فالحالات العقلية إذن لها تأثير في أفكار الآخر، وفي أفعاله البدنية في نظر أصحاب هذا العلم وهذا ما يسمى بالتخاطر أو اتصال عقل بآخر بطريقة غير عادية Telepathy ولكن نوعاً من الشك يحيط بهذا، وإن صح فهو يؤيد نظرية الثنائية التفاعلية التبادل Interactionism فتكون هذه النظرية منطقية في تفاعل العقل والبدن، سواء في داخل الفرد الواحد أو بين أكثر من فرد، كما أن هذه النظرية تزعم استقلال العقل، أو أنه أمر جوهري مؤثر، فهل هناك طاقة جديدة مؤثرة تنتقل من المرسل إلى المستقبل بحيث يطلع شخص ما على أفكار شخص آخر ؟ أو هل هناك فعل مؤثر عن بعد ؟ ليس لدينا يقين بهذا لحدّ اليوم، وقد أشرنا من قبل إلى ظاهرة الموتى الذين يحكم الأطباء بموتهم ثم يحيون ويحدثوننا عن وجودهم المستقل عن البدن، ورؤيتهم للأطباء وللناس، ولأبدانهم هم أنفسهم، وقد قرأت كتابا لابن أبي الدنيا من أهل القرن الثالث الهجري[1] عنوانه : «من

1. هذا سبق فيما أعلم لم يكتب فيه الناس مؤلفات مستقلة إلا في عصرنا هذا.

عاش بعد الموت، روى فيه عدداً من الحالات ممن رجع إلى الحياة بعد الموت، ومن الحالات الواقعية التي ذكرها أن الشخص الذي اعتقدوا أنه مات يعود إلى الحياة بعد غسله، وقبل دفنه، وذكر أكثر من حالة في هذا ولكن يبدو أنهم أخطأوا في اعتقادهم أنه ميّت فيحتمل أنه أصيب بسكتة قلبية ثم عاد إلى حالته الطبيعية، لعدم تقدم الطب في ذلك الزمن، ولذلك كان ابن رشد يوصي بأن لا يعجل دفن من أصيب بسكتة أو كان من الغرقى، لاحتمال أن يكون حيا، فيجب التريث حتى نتأكد من موته.أما السبرنتيكه : Cytbernetics فتعتمد على علم جديد، يرى أن الآلات تنجز، وتحل عدة مشكلات باتباعها عددا من التعليمات المتصلة، وبذلك يمكن لها أن تستدل وتفكر، وتسلك سلوكا هادفا، وهذا من خصائص ما هو عقلي، كما رأى الفلاسفة من قبل، ولهذا رأى بعض الباحثين أنه يمكن الوصول إلى حقائق في مشكلة العلاقة بين البدن والعقل بالتفكير في مسائل هذه الآلات وأدائها، لأن إنجازات هذه الآلات التكنولوجية أمر معتبر فهي قادرة على تخزين مقادير هائلة من المعلومات، وتنجز عمليات حسابية إلى درجة لا تصدق، فهي تترجم الكلمات المنطوقة إلى عدة لغات، وتركب موسيقى، وتكتب الشعر، وركبت تركيبا يمكن لها أن تتعلم من التجربة الماضية وتكيف برامجها مع ظروف جديدة، وتطور طرقا جديدة لحل المشكلات، وتبرهن على النظريات وتلعب بمهارة تفوق من أبدعها[1]، ومن أحسن الأسئلة التي توجّه هنا، هو هل يمكن أن تكون هناك منجزات إنسانية لا يمكن أن تقوم بها هذه الآلات أو آلات أخرى تخترع ؟ أجاب عن هذا عدد من الخبراء أمثال A.M.Turing الذي أثار هذه المسألة أول مرة، في بحثه " الآلة الحاسبة والذكاء "[2] وانتهى إلى أنه لا يمكن أن يختص الإنسان بإنجاز تعجز عنه الآلات، ولا يتفوق عليها، ومعنى هذا إننا إذا كنا نستطيع أن نفسر

---

1. Jerome Shaffer, " Mind - Body, Problem " in Ecyclopedia of Philosophy, Vol. 5. p. 334.

2. Mind, Vol. 59, 1950, pp. 433 - 460.

مخرجات الآلات في حدود فيزيائية فحسب، وإذا لم يكن بين الإنسان والآلات فرق مبدئي في المخرج والسلوك، فإنه ينتج عن ذلك أننا نستطيع أن نفسر السلوك الإنساني في حدود فيزيائية، إذ مخرجات الآلة هي مضاهية للسلوك الإنساني، وينتهي جيروم شفير إلى القول بأن شكل العلاقة بين البدن والنفس مشكل فريد مستعص عن الحل، وإذا كان الأمر كذلك فإن من الحكمة ترك الخوض فيها واعتبارها أمرا غير عادي، وإن كان صدر المتألهين الشيرازي ملا صدرا وهو فيلسوف عظيم انتهى إلى رأي لا نظير له من بين النظريات التي عرضنا لها، وبيّن أن " النفس جسمانية الحدوث، روحانية البقاء " ومعنى هذا أن البدن يصير ويتبدل إلى روح في سيره التكاملي، وأن الروح ليست شيئا آخر يحل في البدن حال وجوده ويغادره حين الموت، وأنه لا تضاد بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، وإنما هي بمثابة درجتين من درجات الوجود ومراتبه، الأولى هي البدن الناقص، والثانية هي النفس التي هي أكثر كمالا، فالمادة المتغيرة تتحول إلى وجود ثابت واستنتج ذلك من التأمل في القرآن في قوله تعالى ﴿ ثم أنشأناه خلقا آخر ﴾ (المؤمنون/12-14).

ويرى أن القرآن يشير إلى أن هذا الشيء نفسه جعلناه شيئا آخر، ولم يقل إنه جاء به من مكان آخر، بل هو نفسه جعلناه شيئا آخر[1]. ولكن هذا التأويل يحتمل أن لا يكون هو المعنى الواضح المتبادر إلى الذهن لأن آية أخرى تصرّح أن هذا العنصر أمر جديد ينسب إلى الله، وهو نفخ الروح ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي ﴾ (ص/72) فبعد تسوية البدن وتهيئته، أضيف إليه شيء آخر إلهي، منسوب إلى الله، ليس من طبيعة الطين فيما يبدو، في ظاهر الآية، كما بيّن ذلك ابن سينا، يقول صدر المتألهين : « كنت في يوم ما حبة قمح، ثم صرت "أنا"، وأنا الآن جوهر، والجوهر لا يفنى»، ولعل هذا لون من

1 . الشهيد مرتضى المطهري، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، 1415هـ، ج 2، ص 159.

التطور إلى أعلى وأرقى، أي أن الروح هي ثمرة عليا للمادة أي يمكن أن يتحول موجود مادي إلى غير مادي في مراحل الرقي فيما يرى مطهري[1]، ولذلك يرى محيي الدين بن عربي أنه « ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والصوفية، وأما أصحاب النظر، وأرباب انفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم على النفس وما هيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها، ولا يعطيها، النظر الفكري أبداً، فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم، ونفخ في غير ضرم، لا جرم أنهم من ﴿ الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا﴾ (الكهف / 104)»[2]. ولعل القرآن الكريم أشار إلى معنى غموض هذه المشكلة، وأنها غير عادية ﴿قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾ (الاسراء / 85) ، ومعنى هذا أن العلم بها، ليس من قبيل العلم الذي أوتيه الإنسان، فهي أمر من الأمور الإلهية، وشأن من شؤونه، وتصرّف من تصرفاته، المنسوبة إليه، ولعلنا لا ننتهي فيها إلى حقيقة، أو أنها عسيرة المنال على الأقل أو قل إنها سرّ إلهي، يعسر الوقوف عليه.

---

1. أسس الفلسفة ص 118.

2. فصوص الحكم (الفص الشعيبي) تحقيق أبي العلا عفيفي، ص 122 - 125.

القسم الثالث
الوجــــود

1- الوجـود

إن نظرية المعرفة تقتضي نظرية في الوجود، لأن الوجود هو موضوع المعرفة، فيوجد أمامنا عارف، وموضوع لمعرفته، وما يحصل لديه من معرفة، فكأن المعرفة علاقة بين الذات والموضوع، ومن طبيعة الفكر أنه لا يستطيع أن يفكر إلا في شيء ما، ومعنى هذا أنه لا يستطيع أن يفكر في العدم، وهذا الشيء الذي يفكر فيه هو الذي يضع مشكلة الوجود، فالوجود أو الموجود هو الذي يمكن إدراكه من جانب مّا من جوانبه على الأقل كما يرى الفيلسوف المعاصر : Hartmann Nicolai (1882 - 1950) ولذلك اتجه الفكر البشري أول ما اتجه إلى الوجود الخارجي، الوجود المادي لأنه هو الذي يمثل الموجودات التي تواجهه، مباشرة، وتقف أمامه، وكان الاتجاه إلى عالمه الداخلي، وجوده الباطني، وجود الإنسان، وعقله ومعرفته وسلوكه وقيمه خطوة ثانية في سلسلة تطور الفكر الفلسفي، إن الموضوع الرئيس للفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا إنما هو "الموجود من حيث هو موجود"، أي الموجود من حيث هو مطلق وليس حصّة[1] معينة من حصصه، أو قطعة واحدة خاصة من قطعه، فالبيولوجيا تعالج حصة من الوجود وهو الكائنات الحية مثلا، والفيزياء لها موضوعها الخاص، وهو قطعة من الوجود، أما الفلسفة الأولى فموضوعها الوجود في كليته ومن حيث هو شامل، فالميتافيزيقا تتعلق بالطبيعة القصوى للواقع أو الحقيقة، فماذا يوجد ؟ وما هو هذا الموجود المطلق ؟ وما هو الطابع الأساسي للواقع من حيث هو واقع كلي، وما معنى أن شيئا ما موجود ؟ وكيف ندرك أنه موجود ؟ وأن شيئا آخر غير موجود ؟ والموجودات التي نتساءل عنها تشمل الأشياء المادية : هذه الشجرة، هذا الكرسي، هذه الزهرة، هذا الإنسان من الأشياء الممتدة في المكان وفي الزمان، وكذلك العقول من الأمور

---

1 . اصطلاح فلسفي استعمله الإسلاميون "حصص وجود" : Portions of Existence.

المجردة، والأعداد، والصفات، والمعاني . وما هي العلاقات بين هذه الأشياء كلها ؟ وما هي العلاقة بينها والحقيقة القصوى ؟ ما هو الزمان والمكان ؟ .

ولا يمكن معالجة طبيعة المعرفة ذاتها إذا صرفنا النظر عن الوجود لأنها معرفة موضوعها الوجود لا العدم . وهل الوجود مرتبة واحدة أم عدة درجات ومراتب ؟ وهل هو مادي أصالة أم أنه روحي أصالة ؟ وهل هو مجرد آلة ميكانيكية أم أنه موجود غائي؟ وهل له مبدأ يرجع إليه وينبثق منه أم أنه وجود مكتف بنفسه وعلة ذاته ؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي يمتاز الإنسان وحده بأنه هو مصدرها، فهو الذي لا يكف عن السؤال، ولا عن التطلع لمعرفة الحقيقة والتوقان إلى الوصول إلى أسرار الوجود ومعانيه وحقائقه .

الوجود مفهوم فلسفي يقصد به مطلق الواقع ويقابله العدم، سواء كان الواقع ماديا أو مجردا أو ذوات أو حالات، وينبغي أن لا نخلط بين مفهوم الوجود وبين مصاديقه، فهو يطلق بمعنى مشترك بين موجودات مختلفة في حقائقها وما هياتها، يطلق على الله، وعلى الإنسان، وعلى الشجرة وغير ذلك بالرغم من عدم تساويها في معنى الوجود فوجود الله غير وجود الإنسان، ووجود الجوهر أقوى من وجود العرض، فالوجود يختلف قوة وضعفا في الموجودات ولكنها كلها تشترك فيه، ذلك أنك تأخذ مفهوم الوجود من هذه الوجودات المتعددة وتنتزعه منها انتزاعا في مستوى المفهوم فيصبح الوجود من المفاهيم العقلية الفلسفية التي تحصل عن طريق نشاط ذهني يقوم به العقل، فالحكماء الإسلاميون يميزون بين مستويين : مستوى المفهوم، ومستوى الواقع الخارجي، ويحرصون أشد الحرص على هذا التمييز وعدم الخلط بينهما مما يؤدي إلى سوء الفهم، والقضية الأولى في ميتافيزيقا الإسلاميين أن الوجود مفهوم بداهة، ينبثق في الذهن تلقائيا فهو واضح بنفسه فعندما تقول « زيد موجود » أو « الكتاب موجود » فإني أفهم مباشرة ماذا تقصد، وأشعر به دون تأمل ولا تحليل ولا استدلال وهو هنا مفهوم الوجود . ولا يوجد أي مفهوم أوضح من

مفهوم الوجود، ولا نعود به إلى أي مفهوم آخر أوضح منه، وإنما كل المفاهيم الأخرى ترتد إليه، وبدون مفهوم الوجود فإننا لا نستطيع أن نفهم أي شيء آخر دونه، وكما يرى Toshihiko Izutsu الفيلسوف الياباني، فإنه من المفيد أن نشير إلى أن هذا المفهوم للوجود، هو المشكل الذي أثاره في عصرنا هذا بجدية واضحة، ودقة متناهية الفيلسوف الألماني: Martin Heidegger (1889 - 1976م) وانتهى إلى أنه مفهوم بالبداهة المطلقة، وأنه أكثر المفاهيم بداهة وأولاها وضوحا على الاطلاق وأنه مفهوم رئيسي ترجع إليه كل المفاهيم، ولا تفهم دونه، ولكن وضوحه كما يبدو في حياتنا اليومية ليس معناه أنه واضح فلسفيا بالبداهة على العكس، فإنه يبقى في الظلام، وكان هم هيدجر الفلسفي كله هو أن يحمل هذا المفهوم المظلم الغامض إلى النور والوضوح، وأن يجلي معناه ولذلك سمي وجوديا، وإن كان الإنسان يدرك وجوده الباطني بداهة كما يدرك بالحس الواقع الخارجي مباشرة، بتجربة حسية، كما أدرك وجوده النفسي بتجربة حدسية مباشرة أو بما يسمى عند الفلاسفة الإسلاميين بالعلم الحضوري أو الشهودي، إذ المعلوم يكون حاضرا أمام العالم أو المدرك حضورا واقعيا، ومعنى ذلك أن منشأ الاعتقاد بوجود الواقع المشخص العيني هو العلم الحضوري بالواقع الوجداني، ثم بالواقع الخارجي، وهذا التحقق من الواقع يعدّه بعض الفلاسفة الإسلاميين فطريا بالمعنى المنطقي الذي يرى أن هذا من قبيل القضايا التي قياساتها معها بحيث يكون الحد الأوسط فيها حاضرا في الذهن فهو ظاهر بذاته مظهر لغيره كالنور المضيء بنفسه، في الوقت الذي يكون مضيئا لغيره . ولهذا نرى صدر الدين الشيرازي[1] الملقب بصدر المتألهين يعبّر عن ذلك بقوله : « فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور ومظهر لغيره »[2].

---

1. ويلقب بـ ملا صدرا، توفى 1048هـ / 1640م .

2. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تحقيق آية اللّه حسن زاده الأملي، مؤسسة الطباعة والنشر، ط1، طهران 1414هـ، ج 1، ص 107 .

والموجود المطلق بيّن بنفسه مستغن عن التعريف[1] لأنه أعم الأشياء وأعلى الأجناس، ولأن التعريف يكون بما هو أعرف، ولا أعرف من الوجود، فلا يدخل تحت جنس ولا فصل، وهو من المعاني، والتصورات المركوزة في الذهن، المرتسمة في العقل ارتساما أوليا فطريا، وإذا ما عبّرنا عن هذه المعاني كالوجود، فليس ذلك من قبيل التعريف وإنما هو تنبيه للذهن[2]، فإن الذي نود تعريفه هنا وهو الوجود أجلى وأظهر من كل ما يمكن أن نعرّفه به، لأن التعريف بالشيء ينبغي أن يكون بما هو أعرف منه وأجلى، ولا أجلى من الوجود ولا أعرف منه في الدهن، فإذا قيل مثلا : الوجود أو الموجود هو الثابت العين[3] أو الذي يمكن أن يخبر عنه فإن ذلك مجرد شرح للكلمة، وليس تعريفا حقيفيا، ولا يقبل الوجود إذن التعريف، لأن التعريف تحليل للمفهوم إلى عناصره التي يتركب منها، والوجود مفهوم بسيط، لا تركيب فيه فهو غير قابل للتحليل، ولذلك قال ابن سينا : « إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ لكل شرح، فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس، بلا توسط شيء»[4] ولا بد أن نميز هنا بين الوجود باعتباره مفهوما وباعتباره مصداقا، أو ما صدقا[5] فمفهوم الوجود واحد في جميع مصاديقه أي الموجودات التي يصدق عليها فهي متعددة ومختلفة كالخالق والمخلوق، والعلة والمعلول، الإنسان، الصخر، ولا يتنافي الاشتراك المعنوي للوجود مع اختلاف وتمايز مراتب الموجودات العينية أو الواقعية أو الخارجية، ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى لون من المقارنة بين الفلسفة الإسلامية

1. المصدر نفسه، ج1، ص 40.
2. المصدر نفسه، ج 1، ص 40.
3. العين : يقال عين الشيء أي ذاته في واقعه الخارجي . وهذا تعريف ينسب للمتكلمين .
4. ابن سينا، النجاة، طهران، مرنضوي، ص 200.
5. المصاديق في المندلق هي المفردات التي يطلق عليها المفهوم فالإنسان مفهوم عام، وزيد، وعلي، وفاطمة، وسعاد، ما صدق له.

والفلسفة الغربية وهو ما أثاره Toshihiko Izutsu[1] وذلك أننا نجد في تراث الفلاسفة الإسلاميين مشكلات أثاروها ولم يسبقوا إليها، وهذه المشكلات نفسها تثار في القرن العشرين مثل أصالة الوجود التي يعبّر عنها الوجوديون اليوم بأن الوجود سابق على الماهية، وقد تنبه باحث ممتاز وفيلسوف شرقي نافذ البصيرة وهو توشهيكو إلى كثير من العناصر الجديدة في الفلسفة الإسلامية التي يمكن مقارنتها بعناصر مشابهة لها في الفلسفة الغربية وخاصة الفلاسفة الذين جمعوا بين الحكمة البحثية (البرهانية العقلية) والذوقية (الحدسية الكشفية) مثل ملا صدرا وحاج ملا هادي السبزواري من أهل القرن الثالث عشر الهجري[2]، وميرداماد (ت 1041هـ) ومن قبله شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري (ت 687هـ)، وأكثرهم أصالة وتجديدا في الفكر الفلسفي إنما هو صدر المتألهين ملا صدرا (ت 1048هـ) الذي وصفه هنري كوربان H.Corbin (ت 1978م) بأنه أحدث ثورة جذرية في مجال الميتافيزيقا[3] في الإسلام . أشار توشيهيكو إلى وجه شبه بين ملا صدرا وهيدجر لا ينبغي إهماله لأهميته، وهو أنهما معا ميزا تمييزا دقيقا بين "الموجود" وفي الألمانية "Das Seiende" و"الوجود" "Das Sein " وبيّن هيدجر أن الفكر الفلسفي الغربي خلال عصور تاريخه كله[4] كان معنيا فحسب "بالموجود" "Existent" وترك ما هو أهم من ذلك، وماهو جوهري وهو "الوجود" "Existence" في عالم النسيان كما فعل أرسطو نفسه، وهذا ما فعله

---

1. في رسالة له عنوانها The Fundamental Structure of Sabzawar's Metophysics Japan, 1968, p.151. قارن فيها بين الفلسفة الإسلامية والغربية وخاصة الوجودية لدى هيدجر وسارتر . وقال : « إن ميدانا جديدا يمكن فتحه واستغلاله في مقارنة الفلسفة الشرقية بالغربية »، ص 14 . وقال : «إن غرضه بيان القيمة العالمية لهذا النوع من الفلسفة في مجال الميتافيزيقا »، ص 15 الهامش : (5).
2. القرن التاسع عشر الميلادي .
3. في مقدمة كتاب صدر المتألهين : المشاعر :
Le Livre Des Penetrations Métaphysiques, (Paris - Tehran, Adrien - Maisonneuvre, 1965, pp. 4-5,7.
4. يرى توشيهيكو أن هذه مبالغة في التبسيط لأن هناك استثناءات مثل توماس الاكويني وغيره.

ملا صدرا بالنظر إلى الفلسفة المشائية التقليدية التي وصلت إليه، ولذلك عني عناية بالغة بالوجود وكذلك اتباع مدرسته، كما بيّن توشهيكو أيضا خطأ بعض المؤرخين في نسبة الاهتمام " بالوجود " وأصالته وأولويته، لا بالموجود إلى ابن سينا، كما فعل فضل الرحمان في زعمه أن ابن سينا أعطى للوجود أصالته وأولويته واستشهد بنص وارد في كتابه النجاة، وعند العودة إلى النص وجد أنه اشتمل على كلمة "الموجود" لا "الوجود"[1] بل إن السبزواري نفسه نقله[2] على النحو الذي نقله فضل الرحمان، ولهذا فان ملا صدرا وهيدجر ميزا تمييزا مهما بين "الوجود" و "الموجود" واعتبرا "الموجود" في تحليله الأخير أنه هو الماهية التي تحققت في الخارج، وهذا يختلف عن "الوجود" الذي هو الفعل الذي به تحققت الماهية في الواقع، ولهذا فإن ابن سينا بقي في إطار فكرة أرسطو الذي عني بمفهوم الموجود، لا الوجود .

1-1 الوجود والإدراك

مفهوم الوجود ومفهوم الإدراك متباينان، بمعنى أنه لا يمكن الحصول على مفهوم أحدهما بتحليل الآخر، وقد ادعى بركلي أن الوجود هو أن يُدرِك أو يُدرَك، وهذا مذهب مثالي يحسب أن التصورات الذهنية هي الأصيلة، وأنها من إنتاج الذهن، وليس هناك وجود خارجي لهذه الصور الذهنية في عالم مستقل عن الذهن، وتستعمل في مقابل الواقعية التي تذهب إلى أصالة الواقع الخارجي مع أنه ينسب نفسه أي بركلي إلى التجريبين، وهو وإن كان فيما يبدو لا ينكر وجود الأشياء، وإنما معنى وجود الشيء أني أدرك وجوده، فهو وجود في إدراك الشخص المدرك[3]، والواقع أن خاصية الإدراك أو العلم هي الكشف عن الواقع الخارجي، وهو ما يصطلح عليه الإسلاميون «بالكاشفية » ويمكن القول بأن

---

1 . النص : « نقول إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم .. » وهذا هو النص الأصلي .

2 . اعتذر له توشيهيكو بأنه ربما نقله من ذاكرته .

3 . مرتضى مطهري، تعليقاته على أسس الفلسفة، لمحمد حسين الطباطبائي، ج1، ص 76.

بركلي خلط بين مفهوم الوجود، وما صدقه وهو الموجود أو الموجودات، وينبغي أن نشير الآن إلى مشكلة من إبداع الفلاسفة الإسلاميين وهي مسألة الوجود الذهني، والوجود العيني، التي أوضحها أبو البركات البغدادي المعاصر للغزالي، وهي مسألة تقود إلى حقيقة الوجود التي تميزها عن مفهوم الوجود، فمفهوم الوجود واضح بديهي، ولكن حقيقة الوجود تكمن وراء كل تحليل مفهومي، فهو غير الماهية، ومباين لها، وهذا ما لاحظه هيدجر عندما بيّن أن حقيقة الوجود تفرّ وتندّ عن إدراكنا وتبقى في ظلام حالك، وذلك عندما نتوجه إلى حقيقة الوجود في العالم الخارجي فإننا لا نواجه أغمض من الوجود ولا أعسر في الوصول إلى حقيقته، فهو صعب كصعوبة شرح الألوهية، وكما يقول فلاسفة الحكمة إن المطلق ليس سوى وجود في خلوصه التام، أو هو الوجود المطلق، ففي حين أن مفهوم الوجود واضح، ومباشر فإن بناء واقع الوجود ميتافيزيقيا يبقى لغزا[1] وهو ما عبّر عنه السبزواري نفسه. أما ابن سينا فإنه لم يشر إلى صعوبة إدراك حقيقة الموجود لا الوجود، ولعله جعله واضحا مثل المفهوم، « إن الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما أوليا »[2] وكأنه لا يتحدث عن الوجود، وبقي في إطار فكر أرسطو الذي عني بالموجود لا بالوجود.

2-1 الوجود الذهني

يبدو أن هذه المسألة لم تنشأ إلا في القرن الخامس الهجري ولم تتبلور إلا في السادس، فقد أشار مطهري أنه ربما كان الرازي (ت 606هـ) أول من أعطى عنوانا مستقلا لهذه المسألة «الفصل السادس في إثبات الوجود الذهني»[3] أما استعمال المصطلح فقد استعمله أبو حامد الغزالي في كتابه: "معيار العلم" فقسم مراتب الوجود إلى أربعة : "طرفان هما الوجود الذهني

---

1. Toshihiko, Ibid. p. 28.

2. إلهيات الشفاء القاهرة، 1960، ص 29.

3. المباحث المشرقية، دار العربي، بيروت 1410هـ/1990م، ج1، ص 130.

والوجود في الأعيان، وواسطتان وهما: الوجود في الألفاظ ثم في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس والذي في النفس هو مثال الوجود في الأعيان "[1]، واستعمله أبو البركات البغدادي (ت 560هـ) في كتابه " المعتبر " « فمن الإدراك وجودي حاصل بحركة جسمانية، ومنه ذهني حاصل بتوجه النفس من غير حركة مكانية، وكلاهما لقاء المدرك للمدرك، الذات للذات»[2] ومن أهم النصوص التي كتبها أبو البركات البغدادي في هذه المسألة وفي العلاقة بين الإدراك والوجود، وهو يصلح صلوحية تامة للرد على بركلي هذا النص قال أبو البركات : « إذا أدرك الإنسان شيئا من الأشياء بحاسة من حواسه، كالبصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس، وعرفه، وعرف إدراكه له، قال عن ذلك الشيء إنه موجود، وعنى بكونه موجودا غير كونه مدركا، بل كونه بحيث يدرك قبل إدراكه له، وبعده، وقبل إدراك مدرك آخر له، وبعده، فان الشيء يكون في نفسه، بحيث يدرك، فيدركه المدرك، وهو بتلك الحالة قبل إدراكه ومعه وبعده، وتلك الحالة هي التي يسميها المسمون وجودا، ويقال للشيء لأجلها إنه موجود، وهو كونه بحيث يدرك، ثم إن الذهن يتأمل فيعلم أن الإدراك لا تشيّأ له في الوجود، وإنما هو شيء يكون للموجود في وجوده من المدرك له، وليس هو أمرا للشيء في نفسه، وإنما كونه بحيث يدرك، هو صفته التي له في ذاته، وبذاته، ثم نرى أن من الأشياء ما يدركها مدرك، ويعجز عن إدراكها مدرك آخر، ولا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذي عجز عن إدراكها فلم يدركها قادحا في وجودها، بل هي موجودة سواء أدركها أو لم يدركها، فيجوز أن يكون من الموجودات ما لا يدرك، أو لا يدركه بعض المدركين، فإن الإدراك ليس شرطا في الوجود، وإنما الوجود شرط في الإدراك، إلا أن اعتراف العارف بوجود الموجود وعلمه به، إنما يكون من إدراكه له، فلا يصح أن يحدّ الموجود بأنه المدرَك، ولا بأنه

1. معيار العلم، ص 75 - 76.

2. المعتبر، حيدر آباد الدكن، 1358هـ، ج 2، ص 394 .

الذي يصح أن يدرك، وإن كانت المعرفة به حصلت بالإدراك، بل الوجود والموجود من الكلمات التي تدرك معانيها بأوائل المعارف، من جهة الإدراك والمعرفة، كما قلنا، فلا يحتاج إلى حدّ يشرح الاسم، اللهم إلا كما تفسر اللغات، وتنقل من واحدة إلى أخرى»[1] بل إن ابن سينا نفسه (ت 428هـ) استعمل الوجود في الأعيان والوجود في الاذهان في كتابه الإشارات والتنبيهات « اعلم أن كل شيء له ماهية، فإنه إنما يتحقق موجودا في الأعيان، أو متصورا في الأذهان بأن تكون أجزاؤه حاضرة معه، وإذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا، أحد الوجودين، وغير مقوّم به، فالوجود معنى مضاف إلى حقيقته، لازم أو غير لازم، وأسباب وجوده أيضا غير أسباب ماهيته، مثل الإنسانية، فإنها في نفسها حقيقة ما، وما هية، وليس أنها موجودة في الأعيان، أو موجودة في الأذهان مقوّما لها، بل مضافا إليها، ولو كان مقوّما لها، لاستحال أن يتمثل معناها في النفس، خاليا عما هو جزؤها المقوّم، فاستحال أن يحصل لمفهوم الإنسانية في النفس وجود، ويقع الشك في أنها هل لها في الأعيان وجود أم لا، أما الإنسان فعسى أن لا يقع في وجوده شك، لا بسبب مفهومه، بل بسبب الإحساس بجزئياته»[2] فهناك إذن وجودان، وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، وسمى نصير الدين الطوسي (ت 672هـ) الوجود في الأعيان "الوجود الخارجي" وسمى الثاني الوجود الذهني في شرحه على الإشارات، على هذا النص نفسه[3]، كما نجد ابن سينا يسمى ذلك أحيانا "الموجود في النفس" و"الموجود في الخارج"[4] ومنذ عهد صدر المتألهين أي صدر الدين ملا صدرا

---

1. المعتبر، ج 3، الميتافيزيقا ص 20 – 21 وقد ترجم توشيهيكو المصدر نفسه من ص 25 - 27 وفي هذا النص رد على المتكلمين الذين حاولوا تعريف الوجود بأنه الذي يصح أن يخبر عنه أو بأنه الثابت.

2. الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1960، ج 1، ص 202 - 203 .

3. والنص : « وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي، وإلا بطلت الحقيقة، والموجود في الذهن إنما هو " الصورة المخالفة في كثير من اللوازم " .

4. الهيات الشفاء المقالة 1، الفصل 5، ص 296، انظر إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة، لعلي رباني كلبيكاني، ج 1، ص 239.

(ت 979 - 1050هـ) الذي أحيا الفلسفة الإسلامية إحياء حقيقيا، أصبح البحث حول الوجود الذهني من المباحث الأساسية العامة ومن أقسام الوجود الأولية وخصص لهذا المبحث المنهج الثالث من كتابه الأسفار (ج1 ص 419)، وبلغ القمة في بناء ما تقدم على زمانه من عناصر فلسفية وركبها بعبقرية في نظام فلسفي أصيل[1]، وطور ذلك النسق الفلسفي حاجي ملا هادي السبزواري[2] (1212 - 1295هـ) فجمع بين الفلسفة التأملية، والتجربة الروحية الصوفية، وعنى بأصعب المشكلات الميتافيزيقية[3] وتبعا للتقليد الفلسفي السينوي فإن السبزواري يقرّ بوجود جهتين من الوجود في كل شيء أحدهما واقعي "عيني" خارجي، والآخر وجود ذهني ويطلق عليه أيضا " الجود الظلي " فعندما ننظر إلى " زيد " من الناس فوجوده الخارجي العيني يتضمن وجود ماهينه، وعندما نتمثل " زيداً "، في عقولنا باعتباره إنساناً فإن ماهية زيد نفسها توجد في أذهاننا أيضا، وهما في الواقع الخارجي لزيد متحدان (أي الوجود والماهية) وإنما إذا أخذنا في التحليل، تحليل المشخص الخارجي فاننا نقسمه إلى مفهوم الماهية ومفهوم الوجود، كأنما هما شيئان مختلفان، وهذه الموجودات الخارجية المختلفة التي نقول عنها مثلا : وجود زهرة، وجود شجرة، وجود مائدة، فهذه الوجودات التي توجد في أذهاننا، ووعينا، تسمى اصطلاحا عند الفلاسفة الإسلاميين حصصا (جمع حصة)، أي حصص الوجود[4]، وهذه الوجودات الخاصة أو الجزئية يمكن أن نتمثلها ذهنيا، لأن الوجود إما أن يكون مطلقا عاما، وإما أن يكون مقيدا بإضافته إلى ماهية معينة ولكن الوجود باعتباره مفهوما مجردا هو كلي ينطبق على ما لا نهاية له من الأشياء بخلاف غيره من المفاهيم كمفهوم إنسان فإنه ينطبق على

1. Toshihiko, Ibid, 4.

2. نسبة إلى سبزوار، مدينة صغيرة في خراسان شمال شرقي إيران .

3. Henry, Corbin, "History of Islamic Philosophy", Kegan Paul International, London and New York , 1993, P.359.

4. معنى الحصص هو المعنى العام للوجود مضافا إلى ماهية، ماهية .

ما لا نهاية له من أفراد الإنسان فقط، ولا ينطبق على غيره من الموجودات، ففي هذا المستوى تعني كلمة وجود معنى واحدا مشتركا بين كل الأشياء وإن اختلفت ماهياتها، ومن جهة أخرى فإنك تجد للوجود خاصية لا يتوفر عليها غيره من المفاهيم وهو أنه إذا أطلق على شيء فإنه لا يضيف لذلك الشيء أمرا جديدا أو زائدا بخلاف غيره من المفاهيم، وهذا يرجع إلى الفارابي عندما سئل عن هذه القضية : « الإنسان موجود » هل هي قضية ذات محمول أم لا ؟ ذكر رأيين مختلفين للقدماء من الفلاسفة وللمتأخرين منهم، ولكنه انتهى إلى رأي خاص به، وهو أن كلا الرأيين صحيح، أي القول بأنها ذات محمول، والقول بأنها غير ذات محمول، ولكن باعتبارين مختلفين، فإذا نظر إلى هذه القضية من وجهة النظر الطبيعي فهي غير ذات محمول، « لأن وجود الشيء ليس هو غير الشيء » وأما إذا نظر إليها صاحب المنطق رأى أنها مركبة من كلمتين، وجزئين موضوع ومحمول بحيث تقبل الصدق والكذب وبهذا الاعتبار فهي قضية ذات محمول، ويمكن القول بأن أرسطو كان يرى أنك إذا وصفت شيئا بالوجود وأضفته إليه فهو من تحصيل الحاصل، لأن وجود الشيء من حيث وجوده ليس شيئا آخر سوى ذلك الشيء نفسه في واقعه، وبهذا فإن الفارابي فيما يرى توشيهيكو سبق كنط[1] الذي ذهب إلى أن الوجود ليس محمولا، وإنما هو زائد على الماهية، وليس محمولا حقيقيا، بحيث يمكن أن يضاف أو يكون زائدا على مفهوم الشيء الخارجي، وهذا ما ذهب إليه ابن رشد أيضا في رده على ابن سينا الذي رأى أن الوجود عرض يعرض للماهية، وهي معارضة ناشئة عن سوء فهم أساسي اعتمد عليه ابن رشد، فإذا نسبت الوحدة إلى شيء وقلت إنه واحد، فليس ذلك معنى زائدا على الموجود، « إن الوحدة ليست تُفهم في الموجود معنى زائدا على ذاته خارج النفس في الوجود، مثل ما يفهم من قولنا موجود أبيض، وإنما يفهم منه حالة عدمية، وهي عدم الانقسام، (...) فلا يشك أحد أن هذه الفصول (يعني

(1) Toshihiko, Ibid. p. 39.

الوحدة، وواجب الوجود وممكن الوجود) ليست فصولا جوهرية أي قائمة بالذات[1]، ولا زائدة على الذات، وإنما هي أحوال سلبية أو إضافية، مثل قولنا في الشيء : إنه موجود، فإنه ليس يدل على معنى زائد على جوهره خارج النفس، كقولنا في الشيء : إنه أبيض»[2] وبهذا فإن مفهوم الوجود فيما يرى ملا صدرا مفهوم انتزاعي عقلي مثله في ذلك، مثل مفهوم «الشيئية» و «الممكنية» و«الواجبية» و «الواحدية» التي تختلف عن المعقولات الأولى، فالمعقولات الأولى هي مفاهيم ماهوية تحصل من الاتصال الحسي المباشر بالموجودات الخارجية، كالشجرة، والقط، والطاولة، أما المفاهيم التي نسميها بالمعقولات الثانية فهي المعقولات الفلسفية الثانية أعني مفاهيم لا تنتزع من الخارج وإنما هي من ابتكار العقل بنشاطه الخاص، كالوجود، والوحدة، والكثرة، وتستعمل المفاهيم العقلية في مقابل المفاهيم الجزئية التي تحصل عن طريق الحواس والخيال ومن المعقولات الثانية المعقولات المنطقية، مثل الجزئية والكلية، والقياس، والقضية، وقد تقسم المفاهيم إلى الحقيقية وهي المفاهيم الماهوية التي توجد أحيانا في الذهن، وأحيانا في الخارج وهي المعقولات الأولية في رأي الحكيم الطباطبائي وإلى المفاهيم الاعتبارية وهي المفاهيم العقلية الكلية التي لا يتحقق مصداقها في الخارج، وهي تكون ذهنية لا تتحقق في الخارج وتسمى بالمعقولات المنطقية، والتي لها مصداق في الخارج وتسمى بالمعقولات الفلسفية[3]. والمقصود أن الوجود من المعقولات الثانية الفلسفية، لأنه مفهوم ذهني مأخوذ أو منتزع من شيء خارجي واقعي .

وقد تكلم عن هذه المعقولات صدر الدين الشيرازي في "الأسفار"[4]. وشرح ذلك أيضا الطباطبائي، ومطهري، في عصرنا هذا .

---

1. في الأصل "قاسمة".
2 تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ج 2 ص 324 - 326.
3. علي رباني، ايضاح الحكمة، ص 410 .
4. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 550.

3-1 الوجود والماهية

إن التمييز بين مفهوم الوجود ومفهوم الماهية من القضايا الفلسفية الأساسية في الفكر الفلسفي الإسلامي ويرى تشيهيكو أنه ليس من المبالغة إذا قلنا إن هذا التمييز يمثل الخطوة الأولى في التفكير الوجودي الميتافيزيقي عند المسلمين، وهو الذي هيأ الأرضية التي أرسي عليها كل البناء الفلسفي للميتافيزيقا الإسلامية[1] وأثر ذلك في الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى المسيحية متأثرة في ذلك بالفارابي وابن سينا، وخاصة ابن سينا، كل موجود يواجهنا في هذا العالم إنما يتكون من وجود، وماهية ولذلك سماه السبزاوري « بالزواج التركيبي » أو الثنائية، فأحدهما وهو الوجود تشترك فيه كل الموجودات، وأما الماهية فهي التي تجعل كل موجود يختلف في حقيقته أو ماهيته عن الموجودات الأخرى فهي التي تكوّن مبدأ التفرد، فحقيقة الإنسان، أو ماهيته تختلف عن حقيقة الشجر، أو الحجر، فالوجود هو الذي يكوّن الوحدة بين الأشياء، والماهية هي التي تكون مبدأ التعدد والتكثر، وإذا كان أرسطو قد أشار إلى التفرقة بين الوجود والماهية في التحليلات الثانية Analytics Posterior (الفصل الثالث) وبيّن أنه إذا عرف الإنسان حقيقة شيء ما فلا يستطيع أن يعرف أنه موجود في الواقع إلا إذا برهن على وجوده، فالماهية من حيث هي ماهية لا تتضمن الوجود، ولكن تمييز أرسطو بين الماهية والوجود لم يكن له أي دور، لأنه يُعنَي بما هو موجود، لا بما يمكن أن يوجد، وقد تنبه توشيهيكو إلى أن خلق العالم بالنسبة للديانات السماوية ليس مشكلا قائما أمام فكر أرسطو، لأنه يستحيل عنده أن لا يوجد هذا العالم في الماضي، فالوجود والماهية والوحدة شيء واحد عنده، كما عبّر عن ذلك Etienne Gilson "بالشيئية المتكاملة "Un Chosisme Integral[2]".

1. Toshihiko, Ibid. p. 49.
2. L'etre et L'essence, Paris, Vrin, , 1948. p.111.

أما الفلاسفة الإسلاميون فيرون أن الوجود والماهية والوحدة شيء واحد بالنسبة للشيء الموجود في الخارج، ولكنها تختلف بالنسبة للمفاهيم الماهوية، وهذه الوحدة بين هذه الأمور الثلاثة في الشيء المتعين في الخارج تتمثل في فكرة الجوهر عند أرسطو، وهو موجود لا انشقاق فيه، ولا تفرقة من حيث هو واقع بين العناصر التي أشرنا إليها فيه، كما بيّن ذلك أرسطو في الكتاب الرابع من الميتافيزيقا، ويؤكد ابن سينا أنك قد تتمثل أو تتصور معنى المثلث، وتتساءل هل هو موجود في الأعيان أم ليس بموجود[1] وهذا ما ذهب إليه الفارابي من قبله حيث بيّن أن ماهية الشيء غير هويته (وجوده) ولا داخلة في وجوده، ولا هويته داخلة في ماهيته ومعنى هذا أن الوجود ليس مقوّما من مقوّمات الماهية، وإنما هو من العوارض التي تعرض للماهية فلا تقتضي الماهية الوجود في الأشياء التي ماهيتها غير وجودها بوجه من الوجوه، والمبدأ الذي يصدر عنه الوجود هو غير الماهية، فوجود الماهية يكون عن غيرها لا عن نفسها[2] وكان غرض الفارابي معارضة المتكلمين الذين لم يشر إليهم، الذين يرون أن الوجود والماهية أمر واحد، كما يرى الأ شعري (ت 324هـ) أن الوجود لفظ مشترك، وأنه لا فرق بين الماهية والوجود كما ذهب إلى ذلك أبو بكر الباقلاني (ت 403هـ) وذلك لأنهم لم يفرقوا بين مفهوم الوجود في مستوى الذهن ومصداقه في الخارج، ولم يتنبهوا إلى أن الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود لا يتنافى مع تغاير الموجودات في الخارج، وتمايز مراتب الوجود الخارجي : وجود الخالق، ووجود المخلوق، وجود العلة، ووجود المعلول، فالمسألة مرتبطة بمفهوم الوجود، لا بالواقعية الخارجية للوجود، فالاتحاد بين الماهية والوجود إنما هو مرتبط بالواقع الخارجي، أما كون الوجود أمرا زائدا على الماهية ويعرض لها فهو مرتبط بمفهوم الوجود الذهني، لأن نسبة الماهية إلى الوجود وإلى العدم نسبة واحدة أي لا يلزم من

1 . الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص443.

2 . الفارابي فصوص الحكم، انتشارات بيدار، قم ص 47.

تصور الماهية أنها موجودة ولا أنها غير موجودة، ويذهب صدر الدين الشيرازي (979 - 1050 هـ) إلى أن ذهن الإنسان إذا أدرك شيئا ما فإنه يدرك فيه معنيين الأول هو ماهيته، والثاني هو وجوده، فالماء مثلا يسأل عن ما هيته فيقال ما هو الماء ؟ والجواب يكون بالماهية فالماء له حقيقة وهي الماهية وكذلك إذا سألنا عن ماهية الصخر، فالماء والصخر يشتركان في الوجود ولكن يختلفان في الماهية فلكل منهما ماهية خاصة به، ولعدم هذه التفرقة ذهب الأشاعرة إلى مثالية تشبه مثالية باركلي، وأخذوا بفكرة الجوهر لإضفاء شيء من الواقعية على موقفهم فنفوا السببية كما فعل هيوم واعتبروها مجرد تتابع الظواهر واقترانها في الوجود وخاصة الغزالي الذي أوضح هذا أكثر من غيره من الأشاعرة، فالجوهر عند الأشاعرة مجرد لحظات أو نبضات متجددة متلاحقة مرادة للإرادة الألهية، وبذلك كاد الأشاعرة أن يلغوا الطبيعة وخصائصها وتفاعلاتها ليصونوا تصورهم للعقيدة في الله[1]، وبذلك تكون الماهيات مجعولة لله أي موجودة به وتكون ماهية الشيء هي عين وجوده، ولا فرق عندهم بين الوجود والماهية، ولهذا يجب التمييز بين مجموع الصفات التي تكوّن الماهية وتجعل الشيء هو هو، أي تحدد ما هيته التي هي القول المقول في جواب : ماهو ؟ من جهة، وسبب الماهية أي علتها الفاعلة من أخرى، ويرى الأشاعرة أن سبب الماهية وكونها مجعولة إنما هو الله تعالى، فالعلة خارجية، ومجموع الصفات المكونة للماهية داخلية فيها .

ولكن الفارابي وصف الوجود بأنه "عارض" يعرض للماهية ويحدث لها في عالم الواقع وهذا فيما يرى توشيهيكو له لون كلامي إلهي يتعلق ضمنا بمسألة مهمة وهي "الخلق" وبالفرق بين الخالق والخلق، فالإله هو الذي يُدرَك على أن حقيقته هي الوجود، وأن ما عداه يدرك على أنه ممكن ووجوده غير ماهيته،

1 . محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة حسن محمود الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1409هـ / 1989م، ص 64.

وأنه غير قادر على أن يكون علة لوجوده، فوجوده أي الممكن يجب أن يأتي أو " يعرض " من مصدر آخر، وهو الخالق، المعطي للوجود . وهذا معنى عروض الوجود للماهية وإضافته إليها، وكونه زائدا عليها لا أنه مقوّم من مقوّماتها، ويمكن القول بأن هذه التفرقة التي أقامها الفارابي وابن سينا ذات أهمية كبرى لفهم موقف ابن سينا الحقيقي الذي أساء فهمه الفلاسفة الغربيون في العصور الوسطى وصنفوا ابن سينا في صنف الفلاسفة "الماهويين" في الميتافيزيقا كما فعل المؤرخ جلسون الذي حسب مذهب ابن سينا "ماهويا" "Essentialism" في مقابل مذهب توما الأكويني (ت 1274م) الوجودي : "Existential"[1] مع أن الموضوع الرئيسي لميتافيزيقا ابن سينا هو "الموجود" وكل نظامه الميتافيزيقي إنما هو تحليل لبناء واقعه المباشر، فهو لم ينطلق من الماهية كماتصور فضل الرحمن[2] باعتبارها أصيلة وأولية أو واقعا معطى مباشرة، بل إن نقد شهاب الدين السهروردي لابن سينا قائم على سوء فهم عندما ذكر أنه إذا قلنا بأن الوجود عارض للماهية فمعنى ذلك أن الماهية موجودة قبل الوجود، لأن ابن سينا هنا يتحدث في مستوى المفاهيم لا في مستوى الموجود الواقعي الخارجي .

4-1 أصالة الوجود

من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية، ولم تثر في الفلسفة اليونانية مسألة أصالة الوجود وأولويته على الماهية، فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات، وأما الماهية فهي موجودة به، لا من حيث كونها ماهية، لأنها من حيث هي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم فالوجود هو المخرج لها من هذا التساوي إلى الوجود فهو إذن الأصيل، وقد خصص لها صدر الدين الشيرازي مبحثا، وبذلك كانت من أهم أسس الفلسفة الإسلامية في عهده ومن

1. Etienne Gilson, "Le Thomisme", Paris, 1944, p. 58.
2. F. Rahman, " Essence and Existence, " In Avicenna, Mediaeval and Renaissance Studies, Vol. IV, (London, The Waburg Institute, London University, 1958, p. 4.

بعده، ومن أقوى سمات الحكمة المتعالية « إن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأن الماهيات المعبّر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة، ما شمت رائحة الوجود أبدا »[1]، فالوجود بذاته موجود، وسائر الأشياء موجودة بالوجودات العارضة لها، لا بذاتها، ويرى صدر الدين الشيرازي بهذا أن « الوجود هو الموجود » في الحقيقة، والوجود حقيقته أنه في الأعيان على حدّ تعبير بهمنيار بن مرزبان (ت 476هـ) في كتابه "التحصيل"، وهو من تلاميذ ابن سينا، ويرى ابن سينا أيضا أن حقيقة الوجود أنه موجود لأن « الوجود هو الموجودية » في كتابه التعليقات[2] فهو أمر عيني بذاته، والكون والوجود عند الفلاسفة مترادفان، وعند الصوفية مختلفان، إذ يطلق الكون في اصطلاح أهل العرفان على عالم الإمكان، سواء كان من عالم الكون والفساد، أو من عالم المفارقات التي لا تخضع للكون والفساد[3]، أما الوجود الحقيقي فهو وجود الله، ووجوده هو الوحدة الحقيقية وماعداه فوجوده اعتباري، وتجليات، وشؤون، وظلال، ولمعات، وأشعة، صادرة عنه، وليس لها وجود مستقل، مكتف بذاته، فالله محض الوجود، وهو واجب الوجود بذاته وما عداه إنما هو تركيب زوجي من وجود وماهية، والوجود أصل في التحقق، والماهية اعتبارية. والوجود حقائق متباينة تبعا لتباين الموجودات، أما الموجود المطلق فانه يعرض عروضا للموجودات الخارجية محمول عليها . والخلاصة أن تحقق الوجود هو الأصيل، والماهية لا تتحقق إلا بالوجود، بيد أن جماعة من المتفلسفين أنكروا تأصل الوجود وذهبوا إلى أن الماهيات هي المتأصلة في الحقيقة، ومن هؤلاء الميرداماد محمد الباقر (ت 1041هـ) أستاذ صدر

---

1. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 82. والمقصود "بالأعيان الثابتة" هي الماهيات، ووصفت بالثابتة للتمييز بينها وبين الأعيان الخارجية والثبوت هنا هو الثبوت العلمي، فالأعيان الثابتة هي صور الأشياء الموجودة في العلم الإلهي، أما الأعيان الخارجية فهي الأشياء الموجودة المخلوقة.

2. أشار إلى ذلك صدر الدين في الحكمة المتعالية، ج 1، ص 69.

3. المصدر نفسه، ص 77.

المتألهين، الذي ذهب إلى أصالة الماهية ما عدا واجب الوجود، وهو أول من طرح هذه المشكلة أي هل الوجود هو الأصل أم الماهية إلا أن صدر الدين خالف أستاذه، وقال بأصالة الوجود، وتبعه على ذلك الفلاسفة الذين خاضوا في هذه المسألة من بعده إلا ملا عبد الرزاق اللاهيجي (توفى بعد 1072هـ) في كتابه « شوارق الإلهام »[1]، ولكن أول من برهن على أصالة الوجود بطريقة فلسفية إنما هو صدر الدين الشيرازي، وليس من الصحة في شيء ما زعموه من أن المشائين يذهبون إلى أصالة الوجود وأن الإشراقيين يرون أصالة الماهية، بيد أن شيخ الإشراق، ذهب إلى أصالة الماهية وأن الوجود أمر اعتباري، يؤخذ في كل الموجودات على أنه اعتبارات عقلية وأنه لا هوية له في العين[2] أي لا واقعية له في الخارج، وخلاصة عمله أن الوجود ليس زائدا على الماهية ولم يشر إلى أصالة الوجود، ولا إلى أصالة الماهية بالمقدار الذي نجده عند الفلاسفة[3]، فوحدة الشيء العينية في الخارج ليست سوى الوجود، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل والواقعي لما أمكن أن تتحقق وحدة حقيقية في الخارج، لأنه لا يقع الاتحاد بين ماهيتين[4]، وكذلك فإن الآثار الخارجية تترتب على الوجود لا على الماهية، فمبدأ الآثار هو الوجود، الإنسان الموجود هو الذي يتحرك، وينام، ويأكل، أما ماهية الإنسان فليست تترتب عليها الآثار والمسالك، ويقول أنصار أصالة الماهية إنه إذا كان الوجود موجودا بذاته فان هذا يؤدي إلى أن تكون الموجودات كلها واجبة الوجود، ولا تحتاج إلى علة، ويجيب أصحاب أصالة الوجود بإن عبارة « بذاته » ليس نفيا للعلة والحاجة إليها، و« معنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب وإما

---

1. وهو شرح على كتاب تجريد العقائد للطوسي .
2. شرح حكمة الإشراق لشمس الدين الشهرزوري، تحقيق حسين صباحي تربتي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات، تهران، 1372، ص 186 - 187، 285، 299.
3. مرتضى المطهري، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص 102 .
4. علي رباني، ايضاح الحكمة، ص 91 .

بفاعل، لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر، يقوم به، بخلاف غير الوجود فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجوده، واتصافه بالوجود[1]» ويطلق الوجود هنا على واجب الوجود وعلى ممكن الوجود باشتراك معنوي، لا لفظي، فالوجود "هوية خارجية متأصلة مترأسة" وما سواه قائم به، وهو الوجود الحقيقي وما سواه موجود به »[2] أما السيد السند الملقب سيد المدققين[3] وهو الداماد كما أشرنا إلى ذلك فهو يحسب أن الماهية هي المتأصلة، وليس للوجود حقيقة أصلا، وهو عبارة عن كلمة " هست " الفارسية وهي بمثابة "IS" بالإنجليزية، وكل ما في الذهن إنما هو الماهيات، والوجود نفسه ماهية من الماهيات، وكل ما هو في الخارج أيضا ماهية من الماهيات والوجود الذهني ماهية، وكل ما هو في الخارج ماهيات، وفرّق جلال الدين الدواني (ت 907هـ) بين وجود الله، ووجود الممكنات، فالوجود أصيل بالنسبة لله تعالى واعتباري بالنسبة للممكنات، فإطلاق الموجود على الله الواجب الوجود معناه أنه الوجود نفسه، وإطلاقه على الماهيات معناه أنها تنسب إلى الوجود كان تقول : تامر بمعنى المنتسب إلى التمر، وكاللبان المنسوب إلى اللبن، فالوجود موجود بذاته، أما الماهية فهي موجودة بالعرض، وكذلك ينسب إلى الميرداماد أنه يرى أصالة الماهية إلا بالنسبة إلى واجب الوجود، وانتصر شهاب الدين السهروردي (ت 587هـ) لأصالة الماهية، واعتبارية الوجود، وإن كان رأى أن الموجودات المجردة كالنفس، والعقول إنما هي موجودات خالصة، ولذلك عارضه الصدر الشيرازي وتعجب كيف أنه ينفي كون الوجود أمرا واقعيا عينيا، ووصفه بالتناقض[4]، أما المقصود بالاعتباري هنا فهو ما ليس له واقع مستقل منحاز، مثل العلاقات وما إلى ذلك من المفاهيم الذهنية

1. الحكمة المتعالية، ج 1، ص 68.
2. المصدر نفسه، ص 66 الهامش من تعليق حسني زاده الآملي، وهو محقق ممتاز للنصوص ولمعانيها .
3. وقد يطلق على الدشتكي الشيرازي صدر الدين (828 - 903هـ) . انظر الحكمة المتعالية. ج 1، ص 395، في الهامش .
4. الحكمة المتعالية، ج 1، ص 71.

التي لها مصداق في الخارج، فالأصالة أي الواقعية المحققة إنما هي الوجود «الأصيل الذي هو واقعية الأشياء (...) وإذ ليس لكل واحد من هذه الأشياء إلا واقعية واحدة، كانت إحدى هاتين الحيثيتين أعني الماهية والوجود بحذاء ماله من الواقعية والحقيقة وهو المراد بالأصالة، والحيثية الأخرى اعتبارية منتزعة من الحيثية الأصلية تنسب إليها الواقعية بالعرض»[1]. فالوجود الأصيل معناه أنه هو الحقيقة العينية الثابتة بالضرورة الحاصلة في الخارج، وأنه واقعية الأشياء، وأما الماهية فتتأصل إذا حصل لها الوجود وبذلك تتصف بالواقعية باتحاد الوجود بها في الموجود، وإذا سلبنا عنها الوجود لم تكن لها واقعية سوى الوجود في الأذهان، ولا توجد في الواقع إلا بالوجود، لأن الوجود غير مأخوذ في حد الماهية، والوجود عارض لها بحيث يجرد العقل الماهية من الوجود فيعقلها وحدها بقطع النظر عن الوجود، لأنها كما قلنا متساوية النسبة إلى الوجود والعدم معا، ولا يمكن إثبات أصالة كل من الوجود والماهية معا إثباتا يمكن الدفاع عنه ولم ينتصر الفلاسفة لهذا الاتجاه إلا الشيخ أحمد الإحسائي (ت 1241هـ) معاصر السبزواري، وأقا علي الزنوري (ت 1307هـ) الملقب بالمدرس، في كتابه «بدائع الحكم»، وخيري مزندراني، ويرى هنري كوربان أن اعتبار الوجود الأصيل هو أعلى مبدأ ميتافيزيقي في تاريخ الفلسفة الإسلامية، إنما هو ثورة قام بها صدر الدين الشيرازي، ملا صدرا، وكان قد اقتنع بهذه الأصالة عن طريق حدس فلسفي، وتجربة وجدانية لها جذور عميقة في التجربة الصوفية، لأن الشيرازي جمع بين البحث العقلي، والذوق الصوفي ولا يكمل العارف في نظره إلا إذا جمع بينهما، والوجود عنده هو «الأصل الثابت في كل موجود، وهو الحقيقة وما عداه كعكس، وظل، وشبح»[2]، وأنه «جوهر واحد، له هوية واحدة، ذات مقامات، ودرجات عالية ونازلة»[3].

1. الطباطبائي، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1414هـ، ص 10.
2. ملا صدرا، كتاب المشاعر، ص 4.
3. المصدر نفسه، ص 4.

ومن المسائل المتعلقة بالوجود : هل هو عارض يعرض للماهية ؟ وهي مسألة أثيرت في الفلسفة الإسلامية وانتقلت إلى الفلسفة الغربية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، ووضعها سيجر برابنت Siger Barabant الفيلسوف الرشدي المعاصر لتوما الأكويني، فلم يقبل توما الاكويني أن يكون الوجود قد عرض للماهية كما فهم من ابن سينا خطأ لأنه ظن أن الوجود بهذا يكون مجرد عرض يعرض للماهية كعروض البياض للجوهر، ومال إلى اعتبار الوجود مقوما للشيء بجانب الماهية، وابن سينا لا يقصد بعروض الوجود للماهية هذا المعنى للعرض الذي فهمه توما الاكويني، وكذلك فعل ابن رشد[1] من قبل توما الاكويني حيث انتقد ابن سينا، وتأثر به توما، فابن سينا لا يقصد بالعرض هنا المعنى الوجودي المقابل للجوهر، وإنما يقصد المعنى المنطقي باعتباره محمولا، وقد أساء فهم ابن سينا المؤلون لكلامه بما في ذلك فخر الدين الرازي (ت 606هـ) الذي رد عليه نصير الدين الطوسي (ت 672هـ) ولا يقصد ابن سينا استقلال الماهية بالوجود ثم يطرأ عليها الوجود كطرو البياض على الجوهر، قال الطوسي في رده على فخر الدين الرازي « إن كلامه هذا مبني على تصوره أن للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها، ثم أن الوجود يحل فيها، وهو فاسد، لأن كون الماهية هو وجودها، والماهية لا تتجرد عن الوجود إلا في العقل، لا بأن تكون في العقل منفكة عن الوجود، فإن الكون في العقل أيضا وجود عقلي، كما أن الكون في الخارج وجود خارجي، بل بأن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها، من غير ملاحظة الوجود، وعدم اعتبار الشيء، ليس اعتبارا لعدمه، فإذن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي، وليس كاتصاف الجسم بالبياض، فان الماهية ليس لها وجود منفرد، ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر، حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول، بل الماهية إذا كانت، فكونها هو وجودها »[2] فالوجود في مستوى المفاهيم يحدث للماهية

---

1. تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق بويج، بيروت، ج 1، ص 313، 315.

2. الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 462 - 463.

بحيث يتحد بها في الخارج ويصبحان شيئا واحدا، وهذا لا يجعل الوجود مجرد عرض، كما فهمه الرازي، وابن رشد ومن بعدهما توما الاكويني وسيجر برابنت وغيرهم في الشرق والغرب، فالموجود الموضوعي الخارجي لا توجد فيه هذه التفرقة، إذ أن الواقع الحقيقي في الخارج هو الوجود، والواقع الأصيل لا أنه مجرد عرض[1]، وقد شبه العلاقة بين الماهية والوجود أحد الباحثين[2]، بالعلاقة بين المحيط الذي لا نهاية له وإناء، فالوجود بمثابة محيط لا حدود له، والماهية بمثابة إناء يوضع فيه الماء، فكل إناء يأخذ ما يمكن أن يأخذه من الماء أي الوجود وإذا عرض هذا الماء للبرد فإنه يجمد ويتخذ صورة واقعة جامدة وهو الموجود المحدد بنفسه لأنه لا يوجد إلا الماء ولا يوجد غيره معه ولا يوجد شيء في الموجود غير الوجود، وقد شبه ذلك أيضا بتيار مائي جبلي جمد، وإذا قطعنا هذا التيار إلى قطع، وفي هذه الحالة فإنه لا يوجد شيء في هذه القطع سوى الماء الجامد، ولا فرق بين قطعة وأخرى إلا باختلاف المكان الذي توضع فيه، والشكل الذي اتخذته كل قطعة في جمودها، فكل الماهيات إن هي إلا مظاهر متعددة لتحقق الوجود الكلي فيها وثبوته في الواقع.

وإذا أردنا أن نقارن فلسفة الوجود عند الإسلاميين بنظرية الوجود عند الفلاسفة الوجوديين الاوربيين المعاصرين، فإننا نجد أن أصالة الوجود التي أكدها ملا صدرا، من العناصر التي أكدها المذهب الوجودي عندما ذهب إلى أن الوجود متقدم على الماهية، والماهية لاحقة وهي مشروع وصيرورة يمكن أن لا تتحقق إذا فشل الإنسان في مشروعه وتحقيق ماهيته باختياره وفعله، ويرى سارتر مثلا أنه ليس للإنسان ماهية، ولا طبيعة خاصة معينة كما للصخرة مثلا أو للماء أو للتراب، فهو وجود لا ماهية له، يعطى له الوجود وهو

---

1. Toshihiko, Ibid, p. 113.

2. هو الأستاذ وليم كارلو :

The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics (The Hague, Mortinus Nijho ff,) 1966, P.XIV.

يحقق ماهيته، وأساس ذلك حرية الإنسان، واختياره، وهذا المذهب يقرب من مذهب ملا صدرا، لأن أفراد الإنسان ليست متساوية مثل أفراد الأشياء الأخرى، وانتهى صدر المتألهين (ملا صدرا) إلى أن الماهيات من صنع أذهاننا، فالذهن هو الذي يتصور الماهية ماهية أي شيء أما العنصر الذي يكوّن بناء العالم، ويشكل الواقع فهو الوجود، لا الماهية، ويرى أن الوجود والماهية لا يمكن أن يكون كل منهما واقعيا موجودا، ولا يمكن أن يكون كل منهما غير موجود، وإنما لابد من وجود أحدهما فقط وهذا هو الوجود، والماهية إنما هي ناشئة من نشاط الذهن وإدراكه فالوجود هو الأصل، وهو الواقع الذي تنشأ عنه آثاره[1]، وتترتب عليه مسالكه وأفعاله، ويمكن القول بأن أصالة الوجود عند الوجوديين يقصد بها التقدم الزماني للوجود على الماهية، إلا أن الأصالة في الفلسفة الإسلامية يقصد بها الواقعية ومنشئية الآثار، والوجود عند الوجوديين يقصد به وجود الإنسان، وكذلك الماهية، هي محدودة بماهية الإنسان وحده، والفلسفة الإسلامية تنظر إلى الموجود المطلق، ومن مفاهيمه العامة أصالة الوجود، ويختلف معنى الماهية عند الفلاسفة الإسلاميين عنه في الوجودية فهي عند الوجوديين الصفات الوجودية التي يختارها الإنسان ويصنعها ويكتسبها بسعيه وحريته والأخلاق[2] والقيم التي يختارها ويصنعها، ويرى صدر الدين الشيرازي أن « مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع، وإن كانت متأخرة عنها في الذهن»[3] ويقصد بالتأخر الوجود الذهني للماهية فيكون الوجود صفة لها، فهي ثابتة في العقل وإن كانت معدومة في الخارج، إن لم تكن قد تحققت في الموجود الخارجي، ويقول بأن : « الوجود للشيء متقدم على ماهيته وأن أثر الفاعل بالذات هو الوجود، لا الماهية »[4].

1. مرتضى المطهري، محاضرات في الفلسفة الإسلامية. ص130.
2. علي رباني، إيضاح الحكمة، ص 97.
3. الحكمة المتعالية، ج 1، ص 113 .
4. المصدر نفسه، ص 552.

أما هيدجر فإن الغرض من كتابه « الوجود والزمان » إنما هو معالجة معنى الوجود، وحسب أن مفهوم الوجود أعمق المفاهيم على الإطلاق، وميز بين الوجود والموجود، وذهب إلى أن الوجود هو الذي يحدد الموجود ويعينه، ولكي نفهم الوجود لابد أن نبدأ بالموجود في ذاته، ونقطة البدء عنده إنما هو الموجود، والموجود الإنسان الذي يسميه Dasein " الموجود - هناك "، ولم يتجاوز هيدجر مستوى تحليل الموجود[1] وأنه من العدم يأتي كل موجود، وبهذا فان الوجودية المعاصرة تتفق مع الحكمة الإسلامية في اعتبار الوجود أمرا رئيسا في الميتافيزيقا، والأخذ بأصالة الوجود وأولويته على الماهية، وإن كانت الفلسفة الإسلامية لا تقر الوجودية في كثير من الأمور المهمة، ذلك لأن الحكمة المتعالية عند الشيرازي وأتباعه إنما هي نتيجة لتوحيد متناسق عضوي بين التصوف والفكر البرهاني، في حين أن الوجودية لا تعطي بالا كبيرا للعقل وإن اعتمدت على التجربة الوجدانية وذهب هيدجر أيضا إلى أن مفهوم الوجود في المستوى الذهني لفهم فعل وجد To be هو أمر بديهي وهو أول المفاهيم لكل إنسان في حياته العادية، وهذا لا يعني أنه واضح بذاته من الناحية الفلسفية، وكان همه الأكبر هو أن يصل إلى فهم للوجود، وهذا الاهتمام والغرض هو عينه الذي عني به الفلاسفة الحكماء في بلاد الإسلام ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي[2]، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل، ويبدو سارتر كأنه فيلسوف جدلي أو منطقي بل مدرسي وكما يقول بوشنسكي فإن نظرية سارتر في الإنسان أقامها على نظريته في الوجود، وأن نظامه الفلسفي مبني على نحو منطقي صارم[3]. وعندما قسم الوجود إلى وجود في ذاته، الموجود الموضوعي، وإلى وجود لذاته، الوجود الذاتي أو وجود الوعي لم يجعل أي جسر بين هذين الوجودين فهذا وجود متحرك باستمرار لا أمان له كتب عليه أن يسير باستمرار وراء ذاته نفسه، ولا يستطيع أن يخرج من هذه

---

1. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ص 274.

2. Toshihiko, Ibid, p. 21.

3. الفلسفة المعاصرة في أوربا، ص 286.

الذاتية المغلقة، ويلاحظ توشيهيكو ملاحظة مهمة[1] وهي أن سارتر الوجودي المعاصر الذي يعتبر نفسه ملحدا قصّ علينا تجربته المباشرة للوجود، وعبّر عنها بأنها غثيان في قصة "الغثيان " "La Nausee"[2] وأنه بتجربته هذه في الغثيان اكتشف الوجود، أو كشف له، فاكتشافه للوجود إنما هو عبر الغثيان، وكأنه عانى إشراقة ولكنها مظلمة كما وصفها توشيهيكو « أريد أن أترك لسبيلي، أنسى نفسي، أنام، لكن لا أستطيع، ضاق نفسي، إنه الوجود ينفذ إليّ من كل مكان، من العينين، من الأنف، من الفم ... وفجأة، وبدفعة واحدة، تمزّق الحجاب، فهمت، رأيت »[3]، ويقول : «بقي الوجود خفيا، إنه هناك، حولنا، فينا، إنه نحن أنفسنا، لا أستطيع أن أنطق بكلمتين بدون ذكره، ورغم ذلك فان أحدا لا يستطيع أن يمسك به بأي وسيلة، حتى إني عندما اعتقدت بأني كنت أفكر فيه، إني كنت، أنا متأكد الآن، لا أفكر في شيء، رأسي كان فارغا إلا من كلمة واحدة هي : وجود "Etre" ... إذا سألني شخص ما هو الوجود فإني أجيب بكل إخلاص إنه لا شيء سوى صورة "Forme" أضيفت إلى الأشياء من خارج بدون أي تغيير في طبيعتها، ولكن فجأة هنا وُجد، إنه واضح وضوح النهار، كشف الوجود عن نفسه فجأة، فقد براءة وجه المقولة المجردة، فكشف عن ذاته كأشد الأشياء لمعانا وشفافية»[4]، وقد وصف توشيهيكو تجربة سارتر الوجودية، ومواجهته له، وتعبيره عن هذه التجربة، بما وصفها به جلسون من أنها «جذب صوفي هابط » "Descending Ecstasis"[5]، وأنها « تصوف شيطاني»[6] في مقابل «التصوف الإلهي»[7] الكاثوليكي، والواقع أن وصف

1. Toshihilko, Ibid. p. 14.
2. Jean - Paul Sartre, La Nausée, Gallimard, 1938 وهي أول رواية ينشرها، وتعتبر مقدمة جيدة لفلسفته في المستقبل.
3. La Nausee, P.160.
4. Ibid., pp.161 - 162.
5. Extase Vers Le Bas.
6. Mystique Diabolique.
7. Mystique Divine.

سارتر لهذه التجربة وتسجيله إياها وصف فريد وتسجيل نفيس فيما وصفها به توشيهيكو[1]، وتدل هذه التجربة "الهابطة " أو النازلة في مجال الفكر الميتافيزيقي على الحضور القوي للوجود، ومواجهته مواجهة مباشرة، وهذه التجربة تلتقي مع تجربة ملا صدرا الذي يرى أن الوجود لا يدرك بالاستدلال العقلي وحده، وإنما بذوق، وحدس أيضا وهو ما سماه «بذوق التأله » "Tasting of theosophy" ولذا بيّن أنه لا يصل إلى كشف حجاب الوجود إلا الراسخون في العلم، وقد عبّر بطله الذي يمثل سارتر وينطق باسمه عن هذا القلق الذي ساد تجربة سارتر « وأنا الذي لا إرادة له، المنهك المحرج المستسلم، المتأرجح بين الأفكار الحزينة، أنا أيضًا زائد على الوجود »[2] ومعنى هذا أن الوجود يترجم بالقلق من جهة وبالشعور الغامض بالمحال أو اللامعقول، أي الشعور أنه زائد وإلى الأبد[3]، وأما كون الوجود سابقا على الماهية فقد صرح به في كتابه « الوجودية مذهب إنساني »[4] وأن الوجود الإنساني عنده وجود ممكن لا ضرورة له Contingence أي أنه حر. فوجوده عارض ممكن، وغير قابل للتفسير، ولا يقول بالوجود بالقوة، وإنما الوجود عنده كله بالفعل مخالفا في ذلك أرسطو[5]، وهو قد تجاوز المثالية عندما رأى أولوية الوجود على الماهية ولم يختزل وجود الإنسان إلى المادة كما فعل الماديون، ويرى بوشنسكي أن الوجوديين عامة لم يحللوا الوجود من حيث هو ولم يفحصوه فحصا ناجحا.

أما الجماعة من الفلاسفة الإسلاميين الذين يرون أصالة الماهية، واعتبارية الوجود مثل السهروردي، فهم ماهويون بالدرجة الأولى، ونجد في

1. Toshihiko, Ibid., P.121.
2. La Nausee, P.150.
3. Denis Huisman, Histoire de L'existentialisme, Nathan Universite, 1997, P.87.
4. L'existentia Lisme est Un Humanisme, Geneve Nagel, 1946, P.17 "L'existence Précède L'essence ".

5. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ص 287.

عصرنا هذا ماهويين يجعلون الوجود بين قوسين ويعنون بالماهية باعتبارها موضوعية[1]، وهو اتجاه الفيلسوف المعاصر هسرل الظواهري، فهذا الاتجاه لا يدرس إلا الماهية الخالصة، وعلوم الواقع عنده تستند إلى علوم الماهية كالرياضيات والمنطق[2] وكأن الوجود هنا ليست له تلك الأصالة التي يعني بها الوجوديون . أما نيقولاي هارتمان (1950) فقد ذهب إلى أن الذي يسميه بالوجود النموذجي وهو الرياضيات والمنطق والقيم موجودة تماما كوجود الوجود الواقعي وكأنه هنا يسوي بين الماهية والوجود من حيث الوجود، لأننا ندرك هذه الماهيات باعتبار أن المعرفة إن هي إلا إدراك لوجود قائم، وكأن الوجود الرياضي هو البنية الأساسية التي يبنى عليها الوجود الواقعي، وبيّن أن الوجود يتركب من دوائر أربعة، ومن درجات للوجود في كل دائرة، فهناك دائرة الواقعي، ودائرة النموذجي ويمثلان أنحاء الوجود، وهما دائرتان أساسيتان، وهناك دائرتان أخريان ثانويتان وهما دائرتا المعرفة والمنطق :

1- دائرة الوجود الواقعي ←——— دائرة المعرفة

2- دائرة الوجود النموذجي ←——— المنطق

هذا هو البعد الأول للوجود أما البعد الثاني فهو طبقات الوجود :

الوجود الواقعي		**المعرفة**
المادة	←———	الإحساس
الحياة	←———	الحدس
الوعي	←———	الإدراك
العقل	←———	العلم

1 . المصدر نفسه، ص 265.

2 . المصدر نفسه، ص 231.

والوجود المنطقي يتكون من التصور والحكم والاستدلال وفصل في ذلك مجموعة من المقولات على هيئة أزواج متعارضة مثلا : الصورة المادة، الداخلي الخارجي، الكيف الكم وهكذا، وأشار إلى الامكان والضرورة والاستحالة أو الامتناع وحلل ذلك تحليلا يشبه تحليل الفلاسفة الإسلاميين للممكن والواجب وهما المقولتان اللتان أضافهما ابن سينا إلى أنحاء الوجود، ولا يرى فرقا في علاقات الوجود داخل العالم بين "ماهية" الشيء و"واقعيته"، وهذه المعاني يمكن مقارنتها بتحليلات الإسلاميين للوجود، إلى اعتباري أو ما هوى، ووجودي، والاعتباري إلى "منطقي وفلسفي" وعن طريق الوجود النموذجي أو جود القيم يؤثر الإنسان في العالم الواقعي"[1].

أما صامويل الكسندر (ت 1938م) فقد ذهب إلى وحدة الوجود في كتابه "المكان والزمان والألوهية"، وأن المعرفة علاقة حضور، وأن العنصر الأساسي في العالم هو متصل المكان - الزمان أو نقاط المكان - الزمان، وهو مجموع الأحداث وتصور الوجود بدرجات أربعة الحركة والمادة، والحياة والوعي، كما تصور وايتهيد (ت1947) العالم على أنه أحداث، وأنه لا يتكوّن من أشياء وينظر إلى المادة والعقل أيضا على أنهما سلسلة من الحوادث، وأن اللّه هو الذي يحدد ما ينبغي أن يظهر في الوجود، وأن اللّه ضروري الوجود لأنه مبدأ التعيين فإذا أنكر الإنسان الاله فلا يبقى أمامه إلا إنكار وجود الموجودات المتعينة .

5-1 هل الوجود موضوع أم محمول ؟

إذا رجعنا إلى تاريخ هذه المشكلة فإننا نجد بارمنيدس وهرقليطس ينظران للوجود على أنه موضوع، فالوجود عند بارمنيدس موضوع وهو موضوع الفكر، ولا يمكن التفكير في العدم، فوحد بين الفكر والوجود، وابتداء من سقراط أصبح الوجود محمولا فهو عبارة عن الصفات وخاصة الأخلاقية،

---

1. المصدر نفسه، ص 345 - 354.

وكذلك الأمر عند أفلاطون الوجود هو المحمولات، فهذه الصفات أي ماهيات القيم الأخلاقية كالعدل والخير، والفضيلة فهذه المعاني أو الماهيات أصبحت هي الوجود الحقيقي، ومعنى المثل أنها الماهيات وهو عالم المثل الثابتة الأبدية، وكان الوجود أيضا محمولا عند أرسطو وهو أنحاء كثيرة تقال على الأشياء وقد انتقد أرسطو أفلاطون في اعتباره أن الموجود الحقيقي هو الماهيات، في حين أنه ذهب هو أيضا إلى أنه هو الماهية، وهو في الحقيقة بدأ بالجوهر أي بالموجود ثم انتهى إلى الماهية على أنها أساس العلم الكلي، والعلم كلي، والكلي إنما هو الماهيات لا الموجودات الجزئية، وهو يريد أن يفهم الموجود ولا يفهم إلا عن طريق هذه المحولات أو الماهيات بخلاف الوجودية المعاصرة التي تُعْنَى بالموجود المعيش لدى الإنسان الفرد ولا تُعْنَى بالماهيات، والمعاني الكلية، واستمر هذا الوضع عند ديكارت الذي حسب الوجود محمولا، يحمل على الأشياء وأنه من صفات الكمال، وأقام الدليل على وجود الله على هذا الأساس، إلا أنه جعل الأولوية للفكر لا للوجود، فاليقين الأول هو اليقين بالفكر ووجوده، ولذلك فالذات المفكرة لا تحتاج إلى دليل، وإنما الوجود الخارجي هو الذي أصبح في حاجة إلى دليل على عكس ما كان الأمر عليه عند أرسطو مثلا وغيره، من أن الوجود أوضح الأشياء وأكثرها واقعية، وأصبح الفكر أكثر الأشياء واقعية، إلا أن كنط قلب الوضع تماما وانتقد ديكارت، ورأى أن الوجود ليس محمولا من المحمولات التي تدخل في صميم ماهية الشيء وإنما هو أمر زائد عارض يعرض من خارج وأنه لا يمكن أن يستنبط الوجود من الماهية لأن الوجود شيء والفكرة عنه شيء آخر، فالوجود موقف وليس محمولا، فالتصور شيء، والواقع شيء آخر، وضرب لذلك مثلا بالمارك فإني إذا تصورته فليس معنى ذلك أنه موجود في الواقع، وذهب هيوم أيضا إلى أن فكرة الاعتقاد تتضمن فكرة الوجود لأن كل اعتقاد هو اعتقاد في وجود شيء، وذهب كير كجارد الدنمركي الوجودي إلى أن الوجود ليس شيئا يعبّر عنه موضوعيا وإنما هو أمر يجرّب عندما تتركز

مشاعرنا، وعند التقائنا بالمتعالى (اللّه) وربط الشعور بالوجود، بالشعور بالتعالى، لأن العقل لا مجال له في هذا الأمر عنده، فما هو الوجود عند كنط إذن ؟ إنه الظواهر كما تظهر للعقل الذي يشارك في ظهورها بمقولاته وافتراضاته العلمية، فالشيء يكون موجودا إذا كان موضوعا للمعرفة، والظواهر غير مستقلة عن معرفتنا، إن المعرفة ثمرة لأفعال العقل، في تنظيمه للمعطيات الحسية تبعا لنظامه ومقولاته ومبادئه. إلا أن هيجل نقد كنط وتشبث بالوجود المطلق، أو الروح المطلق ووحد بين ما هو عقلي وواقعي، وانتهى إلى وحدة الوجود ابتداء من فكرة الوجود التي انتهى إلى أنها عدم لضعفها ووهنها فأصبح الوجود والعدم مندمجين في صيرورة تنتهي إلى تآلف وانسجام يزول معهما التناقض بين الوجود والعدم بطريق المنهج الجدلي الذي رسمه لفكره، فاتحد الوجود والعدم في الصيرورة وانتهى هيجل بذلك إلى المطلق، ولذلك جاءت الوجودية ثورة على مطلق هيجل، وأصبح الوجود فردا معينا موجودا لا ماهية من الماهيات لذلك نجد كير كجارد يرى أن الوجود صلة بين فرد وفرد « إني لا أكون إلا عندما أكون في حضرة اللّه » فالوجود مقصور على الصلة باللّه، وإذا كان الوجود ليس محمولا في نظر كنط فإن الماهية تبدو ضعيفة لا سند لها من ذاتها وهي في حاجة للوجود الذي يضاف إليها من خارجها وإن كان كنط يعطي الصدارة للمعرفة والفكر لا للوجود لأن الفكر محدد بطريقة ما لوجود الظواهر، ومشارك في ظهورها فلم يعد العقل مجرد قابل سلبي لانطباعات حسية كما يظن التجريبيون، في نظره كما لم يعد يقتنع بمجرد تحليل التصورات العقلية للأشياء، ولذلك فإن وليم جيمس ورسل، جعلا الماهية أدنى مرتبة من الأشياء الحسية[1] فهي مجرد ظل للوجود، فالوجود العقلي أو الذهني Subsistence (فكرة تمثل شيئا موجودا خارج الزمان) يماثل الماهية فهي موجودة في الأذهان على حد تعبير الفلاسفة الإسلاميين ولذلك مال الفلاسفة في القرن التاسع عشر إلى ترك

1 . جان ڤال، طريق الفيلسوف، ص 119 .

الماهية والاستعاضة عنها بفكرة القوانين أو القيم، ولذلك أنكر نيتشه، وبرجسون وجون ديوي، وهيدجر فكرة الماهية تماما[1] وأيدوا هيجل في ذلك، لأن الموجود هو السيرورة فلا وجود لماهية ثابتة، ولأن الواقع في نظر هيجل يكشف عن نفسه في مظاهره، ولا وجود له خارج مظاهره، وكما يقول نيتشه، لا تبحث عن شيء وراء الظواهر، ويرى برجسون أن الماهية جاءت من عادة الإنسان في نظره إلى الأشياء كأنها أدوات صنعها، فيتصورها أولا ثم ينتجها، ولذلك يرى هيدجر أنه لا يجرّد من الموجود الإنساني شيء أسمه الماهية، وأنه من الصعب التمييز بين الوجود والماهية في الموجود ةمن الصعب الوصول إلى الماهية، فهل الشيء يقتصر وجوده على مجرد مظاهره؟ ويرى جان فال : ان الماهية مصدرها يرجع إلى النحو، فالجوهر هو الفاعل، والفعل هو الوحود، والماهية هي الصفة .

6-1 هل الوجود واحد أو كثير ؟

الوجود واحد عند بارمنيدس، ولكنه كثير عند هرقليطس، ولكن الوجود أصبح واحدا وكثيرا معا عند أفلاطون وأرسطو، فالماهية تمثل الوحدة، ماهية الإنسان مثلا واحدة، ولكن أفراده كثيرون في الواقع، وأنحاء الوجود عند أرسطو كثيرة تتمثل في المقولات العشر، أما الفلاسفة الإسلاميون فقد جعلوا الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود يعم جميع الموجودات باختلاف مراتبها وحقائقها أو ماهيّاتها، فالوجود يقال بالاتفاق أو بالتشكيك لا بالتساوي، فالمصاديق الخارجية تختلف في ماهياتها ولكنها تشترك في معنى الوجود باعتباره مفهوما، إلا أنها تختلف في معنى الوجود شدة وضعفا، إمكانا ووجوبا، وعلة ومعلولا، ولا يتنافى الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود وتفاوت الموجودات في مراتبها الحقيقية في الوجود العيني الخارجي، وهذا أدى إلى تأسيس وحدة الوجود في حقيقته، وهو في غاية الأهمية بالنسبة للحكمة

---

1. المصدر نفسه، ص 119.

المتعالية التي أصلها الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، وذلك أن عموم مفهوم الوجود يجعله يطلق على جميع المصاديق الخارجية من الموجودات، أما المتكلمون الإسلاميون من الأشاعرة مثل أبي الحسن الأشعري ومن المعتزلة مثل أبي الحسين المعتزلي فقد ذهبوا إلى أن الوجود ليس مفهوما مشتركا اشتراكا معنويا وإنما هو مشترك لفظي فقط، لأنه إذا كان مشتركا معنويا فإنه يرفع الفرق بين واجب الوجود وممكن الوجود وبين العلة والمعلول ويصبح ذلك كله معنى واحدا، ولذلك رأوا أن الوجود والماهية في الممكنات شيء واحد، وليس الوجود زائدا على الماهية، على عكس ما يقول به الفلاسفة الإسلاميون من أن واجب الوجود وجوده عين ماهيته، وأن الممكنات وجودها غير ماهيتها بل هو عارض لها وزائد عليها من مصدر خارجي .

يرى الفلاسفة أن الحقيقة القصوى وجود محض، إلا أن السهروردي يرى أن الوجود مجرد مفهوم اعتباري، وأمر عقلي، ولا يعني شيئا في العالم الخارجي الواقعي، وأقام مقام الوجود ما سماه بنور الأنوار، النور الروحاني الميتافيزيقي، وهو الحقيقة القصوى الواحدة، وأن لهذه الحقيقة درجات ومراتب أعلاها نور الأنوار وأدناها الظلمة، وهذا المفهوم الميتافيزيقي للنور يوازي الوجود البحت كما فهمه ملا صدرا، وبهذا تأثر الفلاسفة الإسلاميون المتأخرون، وأخذوا بهذا المفهوم النوراني، فالحقيقة القصوى للوجود إنما هي النور، وطبيعة النور أنه ظاهر بنفسه ومظهر لغيره، ولا يدرك هذا بالاستدلال وحده وإنما بالحدس والبصيرة، ومعنى هذا أن الموجودات في مراتبها المختلفة هي كثرة ووحدة في الوقت نفسه، وهذا يسمى نوعا من وحدة الوجود، أما الفلسفة الشرقية كالبوذية والطاوية فالمطلق عندهما فوق الوجود والعدم، ويرى ابن عربي (ت 638هـ) أن الوجود المطلق هو سر الاسرار، وبقية الموجودات تجليات له، ومظاهر تشير إليه، فالحقيقة المطلقة أو الواقع المطلق هو الوجود المحض، أو البحت، وهو والواقعية العينية شيء واحد هو الوجود، فليس هناك إلا وجود واحد وموجود واحد، لأن الماهية أمر

اعتباري، ولهذا فإن هذه النظرية غير مقبولة من العقل ولا الحس ولا هي مقبولة في الدين فهي ليست موجهة فلسفيا وفيها إشكال وقدح فيما يرى السبزواري ومرتضى مطهري[1] وتنسب هذه الوحدة إلى الصوفية، ويمكن القول بأن ملا صدرا يرى تعدد مراتب الوجود وتكثرها، وهذا لا يتنافى عنده مع إثبات وحدة الوجود والموجود، ونسب ذلك إلى مذهب الأولياء والعرفاء[2] وهي وحدة تشكيكية للوجود أي أن الوجود لا يقع عليها بالمساواة وإنما بالاتفاق والتشكيك ويسمى ذلك بالوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة وهذا جمع بين مذهب الفلاسفة الذين يقولون بتعدد مراتب الوجود، ومذهب الصوفية الذين يرون أن الوجود واحد وهو الحق تعالى وما عداه عدم ولا يعتبر وجودا إلا على سبيل المجاز، وهناك ما يسمى بوحدة الشهود التي هي عبارة عن وحدة الوجود باعتبار أن العارف يصل إلى درجة من المعرفة لا يرى فيها واقعا ولا وجودا سوى وجود اللّه تعالى، ويصبح كل شيء عنده مرآة، وتجليا له بحيث لا يرى إلا اللّه ولا يصل إلى هذه المرتبة صاحب عقل بعقله وإنما صاحب البصيرة ببصيرته، أما وحدة الوجود وكثرة الموجود فيرى أنصارها أن أصالة الوجود تكون في واجب الوجود أما الممكنات فان الأصالة فيها إنما هي للماهية كما يذهب إلى ذلك الدواني، والسبزواري يعتبر هذا ثنوية وشركا خفيا[3]، وهناك قسم آخر وهو كثرة الوجود يتعدد الموجودات لتباين الموجودات في حقائقها، وهذا اعتقاد عامة الناس في التوحيد . أما العلاقة بين اللّه تعالى والموجودات فإن نظرية الفلاسفة تقوم على العلية، لأن الممكن مفتقر بذاته إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، وأما العارفون فإن العلاقة تتمثل فيما يسمونه بالتجلي، ولا يقولون بالعلية، ولا يصدر عنه تعالى إلا تجل واحد، ويعبرون عنه بالوجود المنبسط، وكل الموجودات من لوازم هذا

---

1. السبزواري، أسرار الحكم، ص 31، ومطهري، شرح مبسوط منظومة، ج1، ص 224.
2. الأسفار، ج1، ص 71.
3. أسرار الحكم، ص 82 - 30.

الوجود المنبسط"[1]. فالحقيقة عند العارف واحدة هي ذات الحق تعالى، وهو ظاهر بنفسه بدهي لا يحتاج إلى دليل .

وقد ركب التحليلات المختلفة للوجود التي قام بها الفلاسفة الحكماء الإسلاميون توشيهيكو في الفصل الأخير من بحثه[2] تركيبا إجماليا وخاصة ما يتعلق بآراء صدر الدين الشيرازي والسبزواري، ليكون بذلك رؤية كلية للعالم. فميز بين الوجود باعتباره مفهوما، وباعتباره واقعا وما يتبع كل واحد منهما من أقسام على هذا الشكل:

1- مفهوم " الوجود " (أ) وجود مطلق

(ب) وجود الحصة

2- الوجود الواقعي (ج) فرد عام

(د) فرد خاص

استعملت كلمة وجود في هذه المعاني الأربعة، فيجب الاحتفاظ بمعانيها واضحة متميزة، من أجل تحليل بناء الوجود .

المعنى الأول (أ) هو المفهوم البدهي الأولي من الوجود، وهو معنى واسع جدا ينطبق على كل الأشياء بلا تمييز، وهو متمثل في الذهن، وبسيط بساطة مطلقة بلا تعيين ولا تحديد . والمعنى الثاني (ب) هو الوجود المقيد بأن نقول، مثلا : وجود إنسان، وجود شجرة . أما المعنى الثالث (ج) وهو الفرد العام فيشير إلى مجموع الأشياء الموجودة في الخارج باعتبار أنها وحدة، والوجود في هذه المرحلة يؤخذ باعتباره وحدة ولم يتنوع بعد إلى موجودات متفرقة، فهو وحدة تتضمن كثرة ويسمى الوجود " المنبسط "، فالوجود هنا واقع

1 . مطهري، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص 146 .

(2) The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics, p. 123.

يتضمن في ذاته عددا لا نهاية له من المراتب في مستوى ميتافيزيقي عال بحيث إنه كما يقول ابن عربي سر الأسرار، غير معلوم، لا نقول عنه، ولا نصفه بشيء سوى السلوب . والمعنى الرابع (د) هو ظهور صور مختلفة متنوعة من الموجودات المعينة، المحددة الواقعية في الواقع الخارجي، وهذا هو الفرد الخاص، فهي مظاهر خاصة من الوجود تبعا لتعبير السبزواري، ويرى الفيلسوف الذي ينتمي إلى أصالة الوجود أن هذه المراتب الأربعة، الوجود فيها جميعا متميز عن الماهية وبجهد بسيط ترى أن الوجود غير الماهية في المعنى (أ) و (ب) وكذلك في (ج) و (د) فإنهما متباينان أي الوجود غير الماهية، أما الأشاعرة فهم يوحدون بين الوجود والماهية ولا يميزون بينهما سواء في مستوى المفهوم أم في مستوى الواقع العيني، ولكن ما هي المواقف الرئيسة التي وقعها المفكرون من هذه المراتب الوجودية الأربعة، يمكن القول إن هذه المواقف تبدو فيما يلي :

7-1 الوجود اعتباري

موقف ينكر واقعية الوجود، فالوجود مجرد مفهوم اعتباري ذاتي وعندما نشتق من الوجود " فنقول : " موجود " فلا يعني ذلك سوى أن مفهوم " موجود " هو الشيء نفسه لا أن الوجود أمر متأصل في الشيء، بل هو الشيء نفسه لا غير، فالوجود إذن أمر اعتباري ببسيط لا هوية له في الخارج، ولا حقيقة أي أنه مجرد مفهوم عام كما ذهب إلى ذلك شيخ الإشراق واتباعه، وذلك أن الماهية متأصلة والوجود اعتباري، أي أن الماهيات أمور حقيقية متأصلة في الوجود وأما الوجودات فهي أمور انتزاعية[1] ولذلك فإن حسن زاده الأملي يرى أن القول بأن "الوجود معدوم قول فائل"[2]، وينسب السبزاوري[3] هذا الموقف

1. الحكمة المتعالية، ج1، ص 110.
2. المصدر نفسه، ص 67 (في الهامش).
3. أشار إلى هذا الموقف السبزاوري في كتابه : المشاعر، ص 28، 71، 72.

إلى صدر الدين الدشتكي[1] (828 - 903هـ) وأصحاب هذا الموقف إذن يعترفون بالدرجة (أ) و (ب) فقط من درجات الوجود .

8-1 تعدد الوجود والموجود

ففي المستوى الخارجي الواقعي يرى بعض الفلاسفة الحكماء أن الوجود هو حقائق، ووقائع، وكل واقع أو حقيقة من هذه الحقائق مستقلة عن الأخريات فالموجودات مختلفة بعضها عن بعض اختلافا جوهريا وكليا، أما الوجود المطلق فهو واحد من هذه الوجودات المستقلة وإنما يمتاز عنها بأنه ضروري واجب الوجود، وبهذا فانه لا يوجد ما يسري بين الأشياء بحيث ينتظمها ويوحدها، ويكون مشتركا بينها في هذا العالم، فوجود العالم إنما يتكون من كيانات وحقائق مختلفة ولا نهاية لها، ولا يوجد أي اشتراك بينها في أي شيء ويعزى هذا الموقف إلى جماعة من المشائين[2] .

9-1 وحدة الوجود والموجود

هذا الموقف مناقض للموقف السابق الذي يذهب إلى تعدد الوجود والموجود، ويرى وحدة الوجود والموجود معا وهو موقف الصوفية ويتنوع هذا الموقف إلى قسمين، موقف من يسميهم محمد تقي آملي بالجماعة "الجاهلة" من بين الصوفية الذين يرون أنه لا توجد إلا حقيقة واحدة، وواقع واحد، في الخارج يتطابق مع مفهوم الوجود ولكن هذه الحقيقة الواحدة تبدو في صور متنوعة، وهذه الصور الظاهرة في نظرهم هي واقع الوجود، لأن هذه الصور الظاهرة هي مجرد اعتبارات، فهي ليست شيئا في حد ذاتها، فتعددها لا يتساوى بأية حال مع الوحدة الأصلية للواقع أي الوجود الواقعي الحقيقي، أما الفريق الثاني فهم كبار الصوفية، فيرون أن الوجود له حقيقة مستقلة غير الصور المختلفة الأخرى الظاهرة ويسمون الوجود في هذه المرحلة المطلقة

---

1 . ويلقب بصدر الدين الكبير وبأمير صدر الدين.

2 . ينسبه السبزواري إليهم في شرحه للمنظومة، ص 36.

"الوجود بشرط لا " أي الوجود المطلق البحت، ولا يراعي فيه أي قيد يربطه بأي شيء آخر . والفرق بين هذا الموجود المطلق وتجلياته إنما يتمثل في كون هذه الصور المختلفة تحتاج بالضرورة إلى الوجود المطلق فالعلاقة هي علاقة "فقر" الممكنات إلى الواجب .

10-1 الوجود حقيقة واحدة

الوجود له حقيقة واحدة لا تعدد فيها بأي حال لا في مستوى الأنواع، ولا في مستوى الأفراد، ولا في مستوى الدرجات والمراتب، وهذه الحقيقة الواقعية الوحيدة هي الواقع الخارجي الذي يتطابق مع مفهوم الوجود، وهذه الحقيقة من الناحية الدينية هي اللّه في وجوده المطلق وأما كل الوجودات التي تسمى غير مطلقة أو الممكنات فإنها ليست كيانات حقيقية، فهي ليست سوى حصص مفهومية للوجود فهي وجودات في مستوى (ب) تبعا للرسم السابق .

وتشترك هذه الوجودات في بعض الصفات العرضية كما تشترك هذه القطعة مع تلك، ومع ثالثة من قطع العاج في البياض، فهي صفات ترجع إلى أمر واحد في العالم الخارجي ولكن في الواقع لا تعدو هذه الوجودات أن تذهب أبعد من مجرد مفاهيم، والذي يتطابق معها في العالم الخارجي هو الموجودات المتعددة أي الماهيات التي هي في هذه النظرة حقيقية أصيلة وليست اعتبارية . وهذه الماهيات مختلفة جوهريا فيما بينها، ولا توجد أية وحدة بينها وليس من علاقة بينها وبين الوجود إلا كعلاقة بائع التمر بالتمر أو بائع المشمش بالمشمش، فيقال له تامر، فالتامر هنا إنما هو إنسان لا غير، وكونه بائع تمر لا يزيد فيه شيئا، إنما ذلك مجرد مهنة، ولذلك يقال له تامر، اشتقاقا من التمر، وبالطريقة نفسها يقال إن الماهية موجودة اشتقاقا من الوجود باعتبار هذه العلاقة العرضية لا باعتبار أنها حائزة على وجود حقيقي خاص، وهذه الوحدة للوجود لم تنقسم حقيقة إلى ماهيات متنوعة، لها علاقة بها، وهذا الموقف هو وحدة الوجود، وتعدد الموجود، واتخذ هذا الموقف

جلال الدين الدواني، ومدرسة السهروردي ميرداماد، أستاذ ملا صدرا، وملا صدرا نفسه في شبابه، كما ينسب إلى أصحاب " ذوق التأله " ولكن السبزواري يرى أن هذا المذهب لا يمثل " ذوق التأله " في صورته الحقيقية، لأن هذا الموقف يعتقد بأن الوجود والماهية كليهما حقيقي، أما "ذوق التأله " في صورته الحقيقية فيجب أن لا يقبل إلا أصلا واحدا، أو قاعدة واحدة في المجال الواقعي، وهي " الوجود " على أنه الواقع الأساسي وأن الماهية ليست سوى وضع وضعه العقل أو افتراض افترضه .

11-1 الوجود والموجود واحد، ومتعدد معا

الموقف الأخير في هذا المجال وهو أن الوجود والموجود إنما هما أمر واحد ومتعدد في الوقت نفسه، التعدد في الوحدة، والوحدة في التعدد، فبرغم تعدد الموجودات فإنها ترجع إلى واقع واحد، وهذا يدرك في إطار أن الوجود يقال بالتشكيك على مراتب متعددة، فالموجودات إنما هي موجودات من خلال علاقتها بالواقع المطلق للوجود، وينسب هذا المذهب إلى ملا صدرا، والسبزواري وغيرهما ممن يمثلون الفلاسفة الفهلويين[1]، وضرب السبزواري لهذا مثلا : افترض إن إنسانا وقف أمام عدة مرايا، ففي كل مرآة يوجد صورة لذلك الإنسان الواحد، فيوجد تعدد مع تعدد المرآة وهي في تعددها ترجع إلى واقع واحد وهي باعتبار تعددها ليست سوى عكس وظل، وليس لها واقع حقيقي خاص بها في ذاتها وإنما هي وسيلة تجعلنا نشهد صور الشيء الحقيقي التي هي "انعكاسات" له، وإذا نظر إلى الانعكاس في حد ذاته مستقلا عن الشيء الحقيقي وهو الإنسان هنا وليس انعكاسا له، ولا محاكيا فإنه لا يعدو أن يكون حجابا يمنع رؤيتنا لواقع الشيء . فكل مرآة من هذه المرايا إنما تعكس شيئا واحدا في أشكال

---

1 . يرى مطهري إن السبزواري مضطرب في نسبة الآراء إلى أصابها ومتناقض وأن صاحب الإشراق لم يشر إلى شيء اسمه : " الفهلويون " أي حكماء إيران القديمة، (المحاضرات ص 40 - 50 ولذلك فإن هذا يحتاج إلى مراجعة) .

وصور مختلفة تبعا لشكل كل مرآة وحجمها ولونها، وهذا المظهر للشيء الأصلي في كل هذه الصور يعد كسلك ناظم يجمع كل هذه " الانعكاسات " في وحدة، وإذا اعتبرت هذه " الانعكاسات " في حد ذاتها وتعددها فإنه قد لا يعرف أصلها الأصيل، أما إذا نظرنا إليها وهي وجودات خاصة باعتبار علاقتها بالوجود الواحد الحقيقي في حدود إنها علاقة إشراقية باعتبارها إشراقات النور المطلق الذي هو حقيقة الوجود فاننا نرى أن الأخير هو ذاته ظهر في هذه المظاهر من الأنوار الفردية، ولكن هذه الوجودات الخاصة لا تعتبر عدما وإنما هي واقع وتأتي واقعيتها من كونها أشعة من الشمس الميتافيزيقية باعتبار علاقتها بمصدرها، وهذا الوجود الذي لهذه الوجودات الجزئية يؤدي إلى قضية أن الوجود إنما هو حقيقة واقعية واحدة لها درجات من حيث الشدة والضعف والكمال والنقص، والتقدم والتأخر، وهذه الاختلافات لا تتنافي مع وحدة الوجود الحقيقي، ولهذا فإن الوجود المشترك بالتشكيك الذي يطلق على مستويات مختلفة من الوجود مشكلة أساسية من مشاكل الميتافيزيقا.

والخوض في هذا يطول وليس هذا موضعه، وخلاصة الأمر أن واقع الوجود أو حقيقته هي بناء ذو ثلاثة أطوار :

الطور الأول هو الوجود البحت المطلق الخالص لا ينظر فيه إلى ارتباطه بأي شيء غير ذاته، متعال وليس كمثل المخلوقات وهذا هو الله تعالى المتعالى، وهو نور.

والطور الثاني هو "الوجود المنبسط" الذي يشبه الإشعاع النوراني الخالص من مصدر النور، وتبقى هذه الاشراقة من النور خالصة، كما تبقى واقعا واحد، وفي إمكانها أن تشع في اتجاهات مختلفة لا نهائية، وهذا هو الذي يسمى واقعا واحدا بالتجلي الإلهي.

والطور الثالث هو الوجود الخاص أو بالاحرى الوجودات الخاصة، ، وهذا الطور، هو درجات الموجودات في الواقع الخارجي التي كانت متضمنة في

الوجود المبسوط" وهي الماهيات التي يتصورها الذهن كأنها ظلال إذا قورنت بالوجود " المنبسط "، والوجود " المنبسط " إذا قورن بالوجود المطلق الحقيقي يكون كالظل بالنسبة إليه أيضا. وهذه العلاقة بين هذه الأطوار الثلاثة عبّر عنها السبزواري بقوله :

بنور وجهه استنار كل شيء وعند نور وجهه سواه غيئي[1]

فالله إذن عنده هو الوجود الخالص كل شيء غيره يضاء به، والماهيات التي هي اعتبارية تصبح به لدينا، وتظهر لنا موجودات ولكن ليست كمثله، فهو نور، وهي كالظل، وهذه مجرد استعارة وتقريب، وإلا فان الوجود الحقيقي منسوب إليه تعالى حقيقة، وحصر الوجود الحقيقي في الحق تعالى لا ينافي وجود موجودات مجازية مستعارة، لأن وجودها ليس منها، وكما قال ابن سينا : « فان وجود الأول مباين لوجود الموجودات بأسرها »[2]، فالوحدة حقيقية، والكثرة اعتبارية، وهذا الوجود "المتبسط "، والوجودات الخاصة ليست مستقلة في وجودها، ولا مكتفية بذاتها كما يزعم الماديون، وقد يعبّر عن الماهيات عند أهل العرفان "بالأعيان الثابتة « وهي الصور العلمية قبل وجودها في الواقع، ويعبر عنها صدر الدين الشيرازي" بمراتب الوجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات»[3] وأنها «ليست هي أمور مستقلة بحيالها»[4] ووصف الأعيان بالثابتة ليميز بينها وبين الأعيان الخارجية، فالثبوت هنا هو الثبوت العلمي، فهي إذن صور الأشياء في وجودها العلمي في علم الله أزلا أبدا، وأما الأعيان الخارجية فهي الأشياء الموجودة المخلوقة، وهذه الأعيان الثابتة هي التي يعبّر عنها بالماهيات في أذهان الناس بالنسبة لهم، بخلاف نسبتها إلى الله فهي علمه بها، ووجودها في علمه السابق .

---

1. الغيئ هنا معناه " الظل " أي ليس نورا .
2. في كتابه " التعليقات "، انظر الحكمة المتعالية، ج 1، ص 76.
3. الحكمة المتعالية، ج1، ص85 .
4. المصدر نفسه، ج1، ص 85 .

12-1 العدم

الوجود أجلى من العدم، لأن الوجود يعرف بذاته، والعدم يعرف بالوجود بوجه ما، وهو كونه نقيضا له، ويمكن القول بأن العدم عبارة عن رفع الوجود وسلبه، تبعا لمفهوم العدم، وأما بحسب حقيقته فهو نفي محض وسلب خالص، لا حقيقة له، إلا بالإضافة إلى الوجود، ولذلك ذهب بارمنيدس إلى أن العدم لا وجود له، فهو لا وجود، ولا يمكن التفكير فيه لأن الفكر متطابق مع الوجود، فالعدم لا معنى له إطلاقا، لأن الوجود مليء بالوجود، ولا فراغ فيه، وكذلك برجسون فإن الوجود عنده ديمومة متصلة، وامتلاء، وتغير متصل لا عدم فيه، والعدم فكرة زائفة من صنع العقل وإنتاجه، إلا أن هناك اتجاها آخر يعتبر العدم نوعا من الوجود، فهذا هرقليطس يحسب أن التغير، يحمل معه عدما في صميمه، وحسب ديمقريطس أن الفراغ بين الذرات هو العدم، أما أفلاطون فظن أن العدم هو الآخر، فأنت إذا قلت س أبيض أو لا أبيض فقد حصرت عالم الألوان ولكن لم تنتبه إلى العوالم الأخرى فهذا هو العدم، وإن كان موجودا آخر، وكذلك أرسطو فإنه عبّر عن الوجود بالقوة باعتباره عدما ولكنه لون من الوجود يمكن أن يخرج من حالة القوة والإمكان إلى الواقع والفعل، أما المعتزلة فيرون أن العدم موجود في الأذهان فحسب، وذهب توما الأكويني إلى أن العدم سلب محض، ووضع هيجل العدم في صميم الوجود، وجعله محركا للجدل والصراع بين الواقع والفكر، وحسب أن الحقيقة الواقعية إنما هي تآلف بين الوجود والعدم، وتكامل بين النقيضين، فالعدم وإن كان نقيضا للعدم إلا أنه يصبح شقيقا له يتآلف معه في الصيرورة ويتساوق، فالعدم يعني التغير في الوجود، وذهب متصوفة الألمان إلى أن العدم أساس للوجود ومبدؤه وإلى أنه أقوى من الوجود نفسه، وأن كل مخلوق يحمل السلب في نفسه، ويرى محمد ثابت الفندي أن العدم يمكن القول بأنه نشأ من فكرة "القصد" فكل وعي إنما هو وعي بشيء خارج الذهن فإذا لم يكن موجودا فإن قوة النفي تقيمه، ولعل فكرة القصد هذه تكون وراء افتراض العدم موجودا حقيقيا، ويبدو أن التخلي

عن فكرة العدم غير ممكن وهي أساس النفي[1]. ويرى هيدجر أن كل موجود يصدر من العدم وأن الذي يكشف عن العدم إنما هو القلق، وجعل سارتر العدم كامنا في صميم الوجود، وجود الوعي كدودة في قلب الثمرة، وإذا رجعنا إلى الإسلاميين فإننا نجدهم عموما يحسبون العدم بطلانا محضا وليس له ثبوت، ولا شيئية، وليس بمعقول ولا يجاب به عن شيء كما لا يجاب عنه بشيء وأنه لا يتصور إلا عن طريق الوجود، وهو مفهوم لا تمايز فيه بين عدم وعدم، ولا بين معدوم ومعدوم لأن الأشياء العدمية كالأمور الذهنية الخالصة ليست لها ذوات خارجية وليس لها تنوع وتحصّل إلا بما تضاف هي إليه[2].

ومن أهم الأمور التي بحثها الإسلامون العلاقة بين الوجود والشيء وبين الوجود والعدم، فالفلاسفة وأغلب المتكلمين يرون أن الشيء يساوق الوجود، فالشيء هو الوجود، والوجود هو الشيء، بيد أن بعض المعتزلة يرى أن الشيء أعم من الوجود، وأن العدم قد يطلق على الشيء فالمعدومات التي يمكن وجودها يطلق عليها أنها شيء، فلها نوع من الثبوت، والشيئية وإن لم تكن موجودة بعد، وهي ما يسمى بالماهيات الإمكانية، وهذا مبني على مبدأ أصالة الوجود، لأن الشيئية أو الوقعية من صفات الوجود وتوابعه، فإذا لم يكن للماهية وجود، فلا توصف بالشيئية والثبوت، فالوجود والشيئية إذن متساويان، ولهذه المسألة صلة واضحة بمسألة علم اللّه بالموجودات قبل خلقها، وبما أن العلم تابع للمعلوم، فكيف يعلم اللّه الموجودات قبل إيجادها، ويتعلق علم اللّهّ بالعدم؟ أجاب بعض المتكلمين بأن الماهيات الإمكانية لها نوع من الثبوت في علم اللّه قبل وجودها، فعلمه يتعلق بهذا النوع من الثبوت وليس من قبيل العدم المحض، وأجاب ابن رشد بأن علم اللّه ليس كعلم البشر وأن علم اللّه تتبعه الأشياء ولا يتبعها لأنه يعلمها قبل وجودها، فهو علة لها ويعلمها، أما النسبة بين الوجود والعدم فيرى الفلاسفة والمتكلمون أن النسبة بينهما نسبة تناقض، فهما لا

---

1. مع الفيلسوف، ص 136.
2. الحكمة المتعالية، ص 570 - 571.

يرتفعان ولا يجتمعان في مورد واحد في آن واحد، إلا أن بعض المتكلمين زعم أن جمعهما غير ممكن، ولكن يمكن رفعهما لأنه لا واسطة بين النفي والاثبات، ولا بين المعدوم والموجود عند الفلاسفة ولكن إمام الحرمين والقاضي أبا بكر الباقلاني وأبا هاشم أجازوا وجرد وسط بين النفي والاثبات وسمّوا هذا الوسط " حالا " وهي صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة، وضربوا لذلك أمثلة وأدلة منها أن " الكلي الطبيعي " مثل " ماهية الإنسان " ليس موجودا باعتباره كليا عاما، ولا معدوما أيضا فالموجود جزئي مشخص كزيد وليس كليا، وإذا فرضنا إن هذا الكلي موجود فلا يكون كليا، وإذا فرضنا أنه معدوم فإن ذلك الفرد الجزئي الموجود يكون متقوما بما هو معدوم، وهذا محال لأن الأفراد الجزئية تتكون وتتقوم بأمرين " الكلية والتشخص الجزئي " ولذلك فإن الفلاسفة أجابوا عن ذلك بأن " الكلي الطبيعي موجود في الذهن باعتباره كليا، وموجود في الخارج باعتباره جزئيا لا بوصفه كليا، فوصف الكلية متعلق بالذهن ووصف الجزئية متعلق بالخارج، ومن المسائل التي أثارها المتكلمون وخاصة الأشاعرة ما يسمى بالصفات الانتزاعية مثل العالمية والقادرية، فإذا قلت زيد عالم فقد أثبت له العلم، وقولك : كونه " عالما " تشتق منه "العالمية " وكونه قادرا تشتق منه " القادرية" يشير إلى أنهما لا موجودان ولا معدومان فهما ليستا موجودتين لأنهما لا واقع لهما في موصوفهما وهما ليستا معدومتين لأنهما وصف لموجود واقعي لزيد، وأجاب الفلاسفة بأن الوجود يقال بالتشكيك أي على مراتب مختلفة من الوجود، وهذه الصفة " القادرية " مثلا لها نوع من الوجود يستند إلى أن الموصوف له صفة " القدرة " فينتزع منها صفة خاصة هي هذه " القدرة " أو "القادرية " والحال بهذا الاعتبار الذي أخذ به المتكلمون أمر معنوي تستلزمه المعاني المعقولة وهي المعاني الكلية فليست موجودة بمعنى الوجود في الأعيان الخارجية، ولا هي معدومة بمعنى أنها لا أثر لها في الخارج لأن الذي قام به العلم يسمى عالما وهو الحال، فمعنى عالم أنه ذات موصوفة بالعلم، فليست العالمية هي عين العلم، ولا عين الذات، وليس هناك

إلا علم وذات قام بها هذا العلم، وكونه " عالما " حال لهذه الذات لاتصافها بهذا المعنى، فنسبة العلم إليها وهو العالمية مبنية على ذلك، وأوضح الأشاعرة أن المعلوم (ويشمل المعدوم والموجود) إن لم يكن له وجود في الخارج فهو المعدوم، وإن كان له ثبوت في الخارج فإما أن يكون ثابتا وموجودا باستقلال، وباعتبار ذاته فهو الموجود، وإما أن يكون ثابتا بالتبعية لغيره فهو حال، وهذه الحال واسطة بين الوجود والعدم، لأنها عبارة عن صفة للموجود لا هي موجودة ولا هي معدومة مثل العالمية والقادرية كما قلنا وهذه الصفات الانتزاعية لا تقوم مستقلة بذاتها بل بالتبعية لغيرها لأنه لا معنى للموجود إلا ذات لها صفة الوجود، وبذلك يتحقق الوسط بين الموجود والمعدوم وهو الحال، وإذا قلنا إن العدم ليس له ماهية إلا رفع الوجود، وأنه ليس له ما يجعله قائما بذاته فهل يمكن الاستغناء عنه واعتباره مجرد نقيض الوجود بالمعنى المنطقي ؟ وهل يكون له ثبوت منطقي فحسب ؟ أم أنه من مقوّمات الوجود باعتبار أن كل موجود إنما هو من العدم وجد، وهل الثبوت من خصائص الوجود ولا ثبوت لغيره ؟ وهل العدم يقل أهمية عن المفاهيم الفلسفية كالوجود والإمكان والوحدة والكثرة والعلة والمعلول ؟، إن العدم له وجود في الذهن وأسلوب التفكير يفترض هذا المفهوم وله أهميته الفلسفية في مجال المعرفة والوجود معا، فلماذا لا يؤخذ باعتباره من المفاهيم الاعتبارية الانتزاعية التي لها وجود في الأذهان دون الأعيان ؟ فللعقل أن يتصور حتى عدم نفسه، وعدم العدم كما قال صدر الدين الشيرازي، وإذا كان العقل يتصور الاستحالة فلماذا لا يتاح له أن يتصور العدم؟ ولذلك فان العدم إذا لم يسنده الوجود فإنه ينعدم ولكنه لا ينعدم إلا على أساس الوجود بل العدم كامن في صميم الوجود كما ذهب إلى ذلك سارتر ومن قبله هيجل، والوجود إنما يتجه في صيرورته إلى العدم .

والله أعلم، والحمد لله رب العالمين .

الدوحة 28 حزيران 1998م .

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية

ابن حزم، رسالة مداواة النفوس، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987.

— رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987.

— طوق الحمامة، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987.

ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1964.

— تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق بويج، دار المشرق، بيروت، 1967 - 73.

ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1960.

— رسالة في العشق، تحقيق أحمد آتش، استانبول، 1953.

ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبي العلا عفيفي، القاهرة، 1948.

بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، 1992.

توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، 1992.

جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، الألف كتاب، القاهرة، 1967.

جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، عالم المعرفة، الكويت، 1416هـ، 1996.

الرازي، المباحث المشرقية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1410هـ، 1990م.

الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، تحقيق حسين ضيائي تربتي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات، تهران، 1372هـ.

علي رباني كلبيكاني، إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت 1416هـ، 1996م.

مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة محمد عبد العظيم، مكتبة عمار، القاهرة، 1391هـ / 1971م.

محمد إقبال ، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة حسن محمود الشافعي، ومحمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1409هـ / 1989م.

محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، 1411هـ / 1990م.

محمد ثابت الفندي، أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1404هـ/1984م.

— مع الفيلسوف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980م.

محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1414هـ.

— أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، مع تعليق مرتضى مطهري، دار المعارف للمطبوعات، بيروت 1408هـ/1988م.

محمد عبد الهادي أبو ريدة، مضمون القرآن الكريم في قضايا الإيمان، والنبوة، والأخلاق، والكون، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ط١، الكويت 1412هـ/1992م.

مرتضى مطهري، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، 1417هـ.

ملا صدرا الشيرازي، كتاب المشاعر، تحقيق وترجمة هنري كوربان، باريس، 1964م.

— الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تحقيق حسن حسني زاده الاملي، مؤسسة الطباعة والنشر، ط١، طهران، 1414هـ.

هبة الله علي ، أبو البركات البغدادي، المعتبر، حيدر آباد، الدكن، 1358هـ .

يمني طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر، منهج العلم .. منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989م.

المصادر والمراجع الأجنبية

Albert Schweitzer, The Philosophy of Civilisation, TR. by C.T. Camion, A. and C. Black, Ltd., London, 1923.

Alan Watts, Psychotherapy East and West, Pantheon Books, N. J. 1961.

Anthony, O'hear, What Philosophy is, an Introduction to Contemporary Philosophy, Penguing Books, 1991.

Archie, J. Bahm, Epistemology, World Book Albuquerque, 1995.

Ashok, K. Gagadean, is there A Universal Grammar for Global Philosophy Xix World Congress of Philosophy, Moscow, 1993.

Ayer, A. J. Language, Truth, and Logic, (Hamonds Worth), 1976.

Benjamin Wakker, Beyond the Body, London, Routledge, and Kegan Paul, 1974.

Berkeley, Three Dialogues Between Hilas and Philinous, ed. R.M. Adam, (Indianapolis : Hackett) 1979.

Bertrand Russell, Mysticism and Logic, London, Unwin Books, 1963.

Bentham, J. The Utilitarins, (Caren, City Doubledan) 1961.

Broad, C.D. The Mind and its Place in Nature (London, Routledge, and Regan Paul, 1925.

Charles, A. Moore, The Chinese Mind University of Hawaii Press, 1992.

___ The Japanese Mind, University of Hawaii Press, 1969.

___ Philosophy East and West, Princeton Press, 1942.

___ Essays in East and West Philosophy University of Hawaii Press, 1952.

___ Philosophy and Culture. East West, University of Hawaii Press, 1962.

Charles Sherrington, Man on his Nature, (Cambridge University Press, 1975).

Constantin Regamey, "East and West Some Aspects of Historic Evolution in Transaction, No. 6, Indian Institute of Culture Basa Vangudi, Bangalore, April, 1951.

Comman, Lehrer, Pappas, Philosophical Problems and Arguments an Introduction, Hockett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1992.

Denis Huisman, Histoire de L'existentialisme, Nathan, Universite, 1997.

Descartes, R. The Philosophical Works of Descartes, N.Y. Dover, 1955.

Elmer Sprague, What is Philosophy ? , N.y., Oxford University Press, 1977.

Etienne Gilson, Le Thomisme, Paris, 1944.

Fazl Rahman, Essence and Existence, in Avicenna, Mediaeval and Renaissance Studies, Vol. IV, London The Waburg Institute, London University, 1958.

Gilbert Ryle, The Concept of Mind, N.J: Bamas and Noble, 1949.

Graying, Philosophy, A Guicle Through the Subject, Oxford University Press, 1995.

Hajime Nakamura, Ways of Thinking cf Eastem Peoples, East - West Center Press, Honolulu, 1960.

Hart, H.L.A. Immorality and The Reason in The Philosophy of Law, Oxford, 1977.

Hayek, F.A., The Constitution of Liberty, Chicago, 1972.

Hempel, C. "The Logical Analysis of Psychology," in, H. Feigl and W. Sellers, ed. Reading in Philosophical Analysis, N. Y. Appleton - Century Crofts, 1949.

Henry Corbin,History of Islamic Philosophy, Kegan Paul Intcmational, London and N.Y. 1993.

Huxley Thomas Method and Results, N.Y. Appleton - Century, Crofts, 1948.

Jean Jacques Rousseau, Essay on the Origin of Languages, (1755).

John Eccles and Karl Popper, The Self and its Brain, Berlin, 1977.

___ The Human Mystery, N.Y. Springer- Verlag, 1979.

___ Facing Reality, Berlin, : Springer - Verlag, 1970.

John Passemore, " Philosophy " in the Encyclopedea of Philosophy, E.D. by Paul. Edwards, Macmillan Publishing Co. YNC., and The Free Press, N.Y., 1967.

John Rawls, A theory of Justice Oxford University Press, 1970.

John Searl, Minds Brains, and Sciences The 1948 Reith Lectures, Penguing Books, London, 1991.

Josef.S.Wu, "Contemporary Westem Philosophy from an Eastem Viewpoint " in Intemational Philosophical Quarterly, Vol. V111, No, 4 December, 1968.

Judi D. Sallzman, " Sankaka, Neokantianism and the Unity of Human Knowledge " Xix World Congress of Philosophy, Moscow, 1993.

Kalhleen, Wilkes, Physicalism, London, 1978.

Karl Popper, The Poverty of Historicism London, 1961.

___ Initiation a la Methode Philosophique, Payot et Rivages, 1994.

___ Conjenctures and Refutations, Routledge and Kegan, London, 1969.

Kalalin, G., Havas, Logic and Dialectic, Essays in the Philosophy of Logic, Boudapest, 1989.

Max Hocutt, First Philosophy Madsworth Publishing Company, Belmond California, 1980.

Paul Masson - Oursel, Comparative Philosophy, Kegan Paul Trench, Trubner, and Co. London, 1926.

Patric Devlin, " Morals and Criminal Law " in The Philosophy of Law, Ed : R.M. Dworkin, Oxford, 1977.

Raju, P.T., Introduction to Comparative Philosophy, University of Nebroska Press Lincoln, 1962.

___ The Concept of Man, a Study in Comparative Philosophy, Johnson Publishing Co. Lincoln, 1966.

Rama Rao Pappu "Comparative Philosopical Problems and Prospcct" Xix World Congress of Philosophy, Moscow, 22 - 28, August, 1993, Book of Abstracts Vol. 2 Section 30.

Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, N, J., Basic Books 1974.

Ronald Dworkin Law Empire, Fontana Press, 1986.

Sartre, L'existentialisme est UN Humanisme, 1946.

___ La Nausee, Gallimard, 1938.

___ L'être et le Néant, Paris, Vrin, 1948.

Steven, M. Cahn, A New introduction to Philosophy, University Press of America, Inc. New York, London, 1986.

Susan Haack, Philosophy of Logics, Cambridge University Press, 1993.

Ted Hondarich and Myles Burnyeal, Philosophy As it is, Penguin Books, 1993.

Toshihiko Izutzu, The Fundamental Structure of Sabzwari's Metaphysics Japan, 1968.

Trevor Pateman, What is Philosophy, Eduard Arnold, London, 1987.

Vaziliy M. Zhelnov " Event of Being " of Heidegger and Conscionshess - There of Consciousness of M. Mamardoshivili, Xix World Congress of Philosophy, Moscow, 1993.

Wilder Penfield, The Mystery of Mind, Princeton, : Preceton University Press, 1975.

Wittguenslein, Philosophical Investigations, Oxford, 1953.

فهرس الأعلام

(ت)

(ج)

(T)

(W)

مسرد الموضوعات

القسم الأول :
مقدمة في معنى الفلسفة وأقسامها

القسم الثاني : نظرية المعرفة

القسم الثالث : الوجود